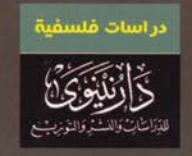
جوديث بَتلر

الحياة النفسيّة للسلطة

نظريات في الإخضاع

ترجمة: نور حريري



الحياة النفسيّة للسلطة
نظريـات فـي الإخضـاع



عنوان الكتـــاب: الحياة النفسية للسلطة، نظريات في الإخضاع
اســم المؤلـــف: جوديث بَتلر
اســم المترجــم: نور حريري
الموضـــــــوع: دراسات فكرية
عدد الصفحات: 236 ص
القيـــــــاس: 14.5 × 21.5 سم
الطبعـة الأولى: 1000 /كانون الثاني 2021 م - 1442 هـ
ISBN: 978-9933-38-307-7



دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع

سورية . دمشق . ص ب 4650
تلفاكس: 2314511 11 963+
هاتــف: 2326985 11 963+

E-mail: info@ninawa.org
ninawa@scs-net.org
www.ninawa.org
دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع
Ayman ghazaly

العمليات الفنية:

التنضيد والتدقيق والإخراج والطباعة - القسم الفني: دار نينوى

جوديث بَتلر

الحياة النفسيّة للسلطة
نظريـات فـي الإخضـاع

مكتبة | 763
سُر مَن قرأ

ترجمة: نور حريري

The Psychic Life of Power:

Theories in Subjection

by Judith Butler

published in English by Stanford University Press

This translation is published by arrangement with Stanford University Press, www.sup.org.

شكر وتقدير

لقد تكفّلت زمالة أبحاث العلوم الإنسانية من جامعة كاليفورنيا في بيركلي برعاية هذا العمل بسخاء. ممتنة لأولئك الأصدقاء والزملاء الذين استفدت من قراءاتهم الثاقبة لبعض الفصول: وندي براون (Wendy Brown)، ويليام كونلي (William Connolly)، دايفيد بالومبو ليو (David Palumbo-Liu)، كايا سيلفرمان (Kaja Silverman)، آن نورتون (Anne Norton)، دنيس رايلي (Denise Riley)، وهايدن وايت (Hayden White)، إضافة إلى الطلاب الذين شاركوا في "الموضوعات الاجتماعية / الحالات النفسية" في بيركلي. أشكر آدم فيليبس (Adam Phillips) على سماحه لنا بإعادة نشر حوارنا من كتاب Psychoanalytic Dialogues في هذا السياق. كما أشكر هيلين تارتار (Helen Tartar) على تحريرها الدقيق والبارع والشامل، وغايل سالامون (Gayle Salamon) على مساهماتها في المخطوطة.



المحتويات

مدخل

يجب علينا أن نحاول فهم الإخضاع في مثاله المادي بوصفه مُشكِّلاً للذوات.

- ميشيل فوكو، "محاضرتان"

إن انشطار الذات الخاضعة subject، التي فيها تكون الذات الفاعلة self كما هي حاضرة لنفسها لحظةً واحدة فحسب، والانعكاسية المشحونة لتلك اللحظة، هو موقع صفقة الإخضاع داخل الذات. إن الذنبَ العميق والجسدي الذي استُثمرت فيه الذات الخاضعة بوصفه الصوت الخفيض الحُمَّويّ لذلك الوعي الذاتي، والذي يتضح أنه لا يعرف سوى القليل عن نفسه، حاسمٌ في تأمين السيطرة الداخلية العميقة، ما سُمي بالمساءلة.

- فرانسيس باركر، الجسد الخاص المرتعش: مقالات في الإخضاع

الإخضاع... هو فعل أو حقيقة إخضاع المرء لعاهل أو سلطة عليا أو سيادية أخرى؛ هو الحالة التي يكون المرء فيها خاضعاً للآخر أو واقعاً تحت سيطرته؛ وعليه، **التبعية**... هي الحالة التي يكون المرء فيها خاضعاً للمساءلة أو معرَّضاً لها... **المنطق** هو فعل تزويد الذات/ المُسنَد إليه بمُسنَد.

- قاموس أوكسفورد الإنكليزي

بوصفه شكلاً من أشكال السلطة، يكون الإخضاع متناقضاً. أن تسيطر على المرء سلطة برّانية عليه هو شكل مألوف ومؤلم تتخذه السلطة. لكن أن نجد أن ما يكون عليه "المرء"، تشكّله الخاص بوصفه ذاتاً، يعتمد بمعنى ما على تلك السلطة نفسها هو أمر مختلف تماماً. لقد اعتدنا التفكير في السلطة بوصفها ما يضغط على الذات من الخارج، ما يُخضعها، ما يحطّ من مكانتها، وينزلها إلى مرتبة أدنى. هذا بالتأكيد توصيف منصف لقسط يسير مما تمارسه السلطة. لكن إن فهمنا السلطة، وفقاً لفوكو، بوصفها مُشكِّلةً للذات أيضاً، بوصفها توفّر الشرط المحدد لوجود الذات ولمسار رغبتها، حينئذ لا تكون السلطة ببساطة ما نعارضه، وإنما ما نعتمد عليه بشدة أيضاً من أجل وجودنا، وما نستره ونحفظه في الكينونات التي نكون عليها. يسير النمط المعتاد لفهم هذه العملية على النحو التالي: تفرض السلطة نفسها علينا، تُنهكنا قوتها، فنأخذ في استبطان أو قبول أحكامها. لكن ما يغفل عن ذكره وصف كهذا هو أننا، "نحن" الذين نقبل بمثل هذه الأحكام، نعتمد بصورة أساسية على هذه الأحكام من أجل وجود"نا". أليس هناك شروط خطابية لنطق أي "نحن"؟ يكمن الإخضاع بصورة محددة في هذا الاعتماد الأساسي على خطاب لم نختره مطلقاً إلا أنه، بصورة متناقضة، يدشّن فاعليتنا ويحفظها.

يدلّ "الإخضاع" على العملية التي يصبح فيها المرء تابِعاً بفعل السلطة، إضافة إلى العملية التي يصبح فيها ذاتا. أكان ذلك عن طريق المساءلة وفقاً لألتوسير أم كان عن طريق الإنتاجية الخطابية وفقاً لفوكو، تُدشَّن الذات عن طريق رضوخ أوليّ للسلطة. وعلى الرغم من أن فوكو مدرك للازدواجية في هذه الصياغة، فهو لا يتوسَّع في الآليات المحددة لكيفية تشكّل الذات في الرضوخ. فلا يبقى المجال النفسي بأكمله في نظريته غير

ملحوظ إلى حد كبير فحسب، بل إن السلطة في هذا التكافؤ المزدوج بين الإخضاع والإنتاج تبقى غير مستكشفة. وعليه، إذا كان الرضوخ شرط الإخضاع، فمن المنطقي أن نسأل: ما الشكل النفسي الذي تتخذه السلطة؟ إن مشروعاً كهذا يتطلب التفكير في نظرية السلطة جنباً إلى جنب مع نظرية النفس، وهي مهمة تحاشاها كتّابُ كلٍّ من المعتقَدَين الفوكوي والتحليلي النفسي. وعلى الرغم من أن التحقيق الحالي لا يقطع أي وعد بتوفيق كبير بينهما، إلا أنه يسعى إلى استكشاف وجهات النظر المرحلية التي من خلالها تضيء كل نظرية منهما الأخرى. لا يبدأ المشروع بفرويد وفوكو ولا ينتهي بهما؛ تشغل مسألة الإخضاع، مسألة كيفية تشكّل الذات من خلال الإخضاع، القسم الذي يتتبع مقاربة العبد للحرية وسقوطه المخيّب للآمال في "الوعي الشقي" من كتاب *فينومينولوجيا الروح* لهيغل. إن السيّد، الذي يبدو في البداية "خارجياً" على العبد، يعاود الظهور بوصفه ضمير العبد الخاص. يتمثل شقاء الوعي المنبثق في توبيخه الخاص لذاته، في أثر تحوّل السيّد إلى حقيقة نفسية. إن أفعال تعذيب الذات التي تسعى إلى تدارك الجسدية الملحّة للوعي الذاتي تؤسّس ضميراً مُثقَلاً بالذنب. يمهّد هذا الشكل من الوعي المنقلب على نفسه السبيل لتوصيف نيتشه، في كتابه *On the Genealogy of Morals*، الذي لا يتناول كيفية تشكّل الظواهر المتداخلة بين الضمير والضمير المُثقَل بالذنب بفعل القمع والضبط فحسب، بل أيضاً كيفية تحوّل هذا الأخير إلى عامل جوهري لتشكّل الذات واستدامتها واستمرارها. في أي حال، تتخذ السلطة، التي تظهر في البداية بوصفها خارجية على الذات ومفروضة عليها ومُقحِمةً إياها في الإخضاع، شكلاً نفسياً يكوّن الهوية الذاتية للذات.

إن الشكل الذي تتخذه هذه السلطة موسوم على نحو صارم بنمط من الانقلاب، انقلاب على المرء ذاته، أو حتى ارتداد على المرء ذاته. يشرح هذا النمط جزئياً كيفية إنتاج الذات، مع أنه ليست ثمة ذات، بصورة دقيقة، تقوم بهذا الانقلاب. على العكس من ذلك، يؤدي الانقلاب على ما يبدو دور التنصيب المجازي للذات، اللحظة التأسيسية التي يبقى وضعها الأنطولوجي غير مؤكد بصورة دائمة. إذاً، يبدو أنه من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، تضمين فكرة كهذه في وصف تشكّل الذات. ما الذي أو مَن الذي ينقلب، وما هو موضوع هذا الانقلاب؟ كيف يمكن أن تُصنع ذات من شكل التواء غير مؤكد أنطولوجياً؟ ربما مع حلول هذا النمط، لم يعد من شأننا "تفسير تشكّل الذات." إننا نواجه، بالأحرى، الافتراض المجازي الذي يأتي به أي تفسير من هذا القبيل، الافتراض الذي يسهّل التفسير لكنه يحدّ منه أيضاً. يبدو أننا نقع في هذا المأزق المجازي في اللحظة التي نحاول فيها تحديد كيفية إنتاج السلطة للذات الخاضعة لها، كيفية استبطان الذات للسلطة التي نُصّبت من خلالها الذات. لا يمكننا أن نفترض ذاتاً تمارس استبطاناً إن كان تشكّل الذات في حاجة إلى تفسير. إن النمط الذي نشير إليه لم يصبح موجوداً بعد وليس جزءاً من تفسير يمكن إثباته، لكن إشارتنا لاتزال معقولة بصورة ما. تنطوي المفارقة في الإخضاع على مفارقة في الإشارة المرجعية: أي أنه يجب علينا أن نشير إلى ما لم يوجد بعد. من خلال نمط يميز تعطل التزاماتنا الأنطولوجية، نسعى إلى تفسير كيفية بروز الذات إلى حيز الوجود. أن يكون هذا النمط في حد ذاته "انقلابا/ تحوّلا" turn هو أمر مذهل بلاغياً وأدائياً، حيث أن كلمة "انقلاب/ تحوّل" turn هي ترجمة للدلالة اليونانية "مجاز" trope. وهكذا

فإن مجاز الانقلاب يدلّ على الوضع المجازي للإيماءة ويمثّله.[1] هل يدشّن الإخضاعُ المجازيةَ بطريقة ما، أم أن العمل التدشيني للمجازات يُستدعى بالضرورة حين نحاول تفسير تولّد الذات؟ سنعود إلى هذا السؤال في نهاية هذا التحقيق حين نرى كيف يشارك تفسير الميلانخوليا في الآلية التي يصفها، ما يُنتج تضاريساً نفسية تكون مجازية بصورة واضحة.

إن مشهد "المساءلة" الذي قدّمه ألتوسير هو مثال على هذا الجهد شبه الخيالي في تفسير كيفية إنتاج الذات الاجتماعية من خلال الوسائل اللغوية. تمهد عقيدة المساءلة لألتوسير الطريق لآراء فوكو اللاحقة حول "الإنتاج الخطابي للذات". يصرّ فوكو، بالطبع، على أن "النطق" لا يوجِد الذات وعلى أن مصفوفات السلطة والخطاب التي تشكّل الذات ليست فردية أو سيادية في عملها الإنتاجي. ومع ذلك، يوافق ألتوسير وفوكو على أن هناك إخضاع في عملية التذويت. في مقال ألتوسير "الإيديولوجيا وأجهزة الدولة الإيديولوجية"، تُخضَع الذات من خلال اللغة حين يأخذ الصوت الآمِر ينادي الفرد. في المثال المعيب الذي يقدمه ألتوسير، ينادي شرطي أحد المارة في الشارع، فيلتفت المارّ إلى الصوت ويتعرّف إلى نفسه بوصفه الشخص المُنادى. في التبادل الذي من خلاله يُميِّز الصوت ويُقبَل، تجري المساءلة - الإنتاج الخطابي للذات الاجتماعية. الأمر اللافت للنظر هو أن ألتوسير لا يقدّم دليلاً على سبب التفات ذلك الفرد، الذي يقبل الصوت الموجَّه إليه، إلى الوراء ويقبل الإخضاع والتطبيع اللذين سببهما ذلك الصوت. لماذا تلتفت تلك الذات نحو صوت القانون، وما تأثير هذه الالتفاتة في تدشين الذات الاجتماعية؟ أهي ذات مذنبة، وإن كانت كذلك، كيف أصبحت مذنبة؟ هل يمكن أن تتطلب نظرية المساءلة نظرية في الضمير؟

إن مساءلة الذات من خلال المخاطبة التدشينية لسلطة الدولة لا تفترض مسبقاً أن الضمير قد انغرس في الذات فحسب، بل تفترض أن هذا الضمير، الذي يُفهَم بوصفه عملية نفسية لمعيار تنظيمي، يؤسِّس عملاً سلطوياً نفسياً واجتماعياً بصورة محددة يمكن أن تعتمد عليه المساءلة لكن لا يُمكنها أن تفسّر أسبابه. علاوة على ذلك، إن نموذج السلطة حسب ألتوسير يعزو السلطة الأدائية إلى الصوت الآمِر، صوت العقوبة، وتالياً إلى فكرة لغوية تُصوَّر على أنها مخاطبة. كيف يمكننا أن نفسّر سلطة الخطاب المكتوب، أو سلطة الخطاب البيروقراطي، الذي يُتداول من دون صوت أو توقيع؟ في النهاية، تبقى رؤية ألتوسير، المفيدة على ما هي عليه، مقيَّدة ضمنياً بفكرة جهاز الدولة المركزي، ذلك الذي يكون فعلُه كلمتَه، على غرار السلطة الإلهية. يبرز مفهوم الخطاب لدى فوكو جزئياً من أجل التصدي لنموذج الخطاب السيادي القائم على المساءلة في نظريات كنظرية ألتوسير، لكن أيضاً من أجل تفسير فاعلية الخطاب بعيداً عن الأمثلة كما الكلمة المنطوقة.

ارتباطات عاطفية

إن فكرة الإصرار على أن الذات مرتبطة عاطفياً بخضوعها قد أثارها بصورة ساخرة أولئك الذين يحاولون فضح ادعاءات كل من هو خاضِع. فإذا أبدت الذات سعياً نحو خضوعها أو حاولت صونه، فقد يكون منطقياً استنتاج أن المسؤولية الأخيرة عن هذا الخضوع تقع على عاتق الذات. على نحو مناقض لهذه الرؤية، أود أن أصرّ على أن الارتباط بالخضوع ينتج عن أفعال السلطة وأن جزءاً من عمل السلطة يتضح في هذا الأثر النفسي الذي يعدّ واحداً من نتاجاتها الأكثر مكراً. إذا تشكّلت الذات، وفقاً لنيتشه، بواسطة

إرادة تنقلب على نفسها وتفترض شكلاً انعكاسياً، تكون الذات حينئذ نمطَ السلطة الذي ينقلب على نفسه؛ أي تكون الذات نتيجة السلطة المرتدة.

إن الذات التي شُكّلت وأُخضِعت في آن متورطة فعلاً في مشهد التحليل النفسي. لقد أعاد فوكو صياغة الإخضاع ورأى أنه لا يضغط على الذات فحسب، بل يشكّل الذات، أي أنه يضغط على الذات من خلال تشكيلها، ما يشير إلى وجود ازدواجية في موقع انبثاق الذات. إن كان تأثير الاستقلالية مشروطاً بالخضوع وكان تأسيس التبعية والخضوع مكبوحاً بصرامة، ستنبثق الذات ترادفياً مع اللاوعي. يفترض الافتراض الفوكوي في الإخضاع، المتمثّل في التبعية وتشكل الذات المتزامنَين، تكافؤاً تحليلياً نفسياً معيناً حين نقول بعدم قدرة أي ذات على الانبثاق من دون ارتباط عاطفي بأولئك الذين اعتمدت عليهم أو عليهن بشكل أساسي (حتى لو كانت هذه العاطفة "سلبية" وفقاً للتحليل النفسي). على الرغم من أن اعتمادية الطفل ليست تبعية سياسية في أي شكل من الأشكال المعتادة، فإن تشكّل العاطفة الأولية من خلال الاعتمادية يجعل الطفل عرضة للتبعية والاستغلال، وقد أصبح هذا الموضوع الشغل الشاغل للخطاب السياسي الأخير. علاوة على ذلك، إن حالة الاعتمادية الأولية هذه تشترط التشكيل والتنظيم السياسين للذوات وتغدو وسيلة لإخضاعها. إن لم يكن هناك تشكّل للذات من دون ارتباط عاطفي بأولئك الذين تصبح الذات تابعة لهن أو لهم، فسيثبت أن التبعية جوهرية للتحوّل إلى ذات.[٢] كشرط للتحول إلى ذات، تقتضي التبعية أن يكون المرء راضخاً بصورة إلزامية. علاوة على ذلك، فإن رغبة المرء في البقاء حياً، "أن يكون"، هي رغبة قابلة للاستغلال على نحو واسع الانتشار. إن الشخص الذي يقطع عهداً بالاستمرار في الوجود يسلك

سلوكاً خاصاً بالرغبة في البقاء حيّا. إحدى صيغ هذا المأزق: "أفضّل أن أكون في حالة من التبعية على ألا أكون موجودا" (حيث يكون خطر "الموت" محدقاً أيضاً). هذا واحد من الأسباب التي تجعل المناقشات حول حقيقة الاعتداء الجنسي على الأطفال ميالة إلى أن تكون مضلِّلة لطبيعة الاستغلال. وهذا لا يعني أن الجنسانية مفروضة ببساطة، من جانب واحد، من طرف الشخص البالغ، ولا يعني أنها متخيَّلة، من جانب واحد، من طرف الطفل، بل يعني أن حب الطفل، وهو الحب الضروري لوجوده، مُستَغَل وأن الارتباط العاطفي مُنتهَك.

فلنأخذ في اعتبارنا أن الذات لا تتشكل في التبعية فحسب، بل إن التبعية توفر شرط استمرار الإمكانية الخاص بالذات. إن حب الطفل سابق على الحُكم والقرار؛ إن طفلاً تلقى رعاية وتغذية بطريقة "جيدة بما يكفي" سوف يحب، ولن يجد فرصة للتمييز بين هؤلاء الذين يحبهم أو يحبهن إلا لاحقاً. وهذا لا يعني أن الطفل يحب بشكل أعمى (ثمة تمييز و"معرفة" من نوع مهم منذ البداية)، لكن إن كان للطفل أن يستمر في الوجود بالمعنى النفسي والاجتماعي، فلا بد من الاعتمادية وتشكيل الارتباط: ليس هناك إمكانية لعدم الحب، فالحب مرتبط بمتطلبات الحياة. لا يعرف الطفل ماهية الشيء الذي يرتبط به؛ غير أن الرضيع وكذلك الطفل يجب أن يرتبط بشيء ما كي يبقى موجوداً في ذاته وعلى ما هو عليه.[٣] لا يمكن لأي ذات أن تنبثق من دون هذا الارتباط الذي تشكّل في الاعتمادية، لكن لا يمكن لأي ذات، أثناء تشكّلها، أن "ترى" ذلك بصورة تامة. إن هذا الارتباط بأشكاله الأولية يجب أن يتحقق ويُنكَر معاً، يجب أن يتمثل تحققه في إنكاره جزئياً، وذلك حتى تنبثق الذات.

وهذا يفسّر جزئياً إحساس الشخص البالغ بالإهانة عند مواجهته موضوعات الحب الأقدم - الآباء، الأوصياء، الأشقاء، ومن سواهم - هو إحساس بسخط متأخر يزعم من خلاله المرء، "من غير الممكن أن أكون قد أحببت أنا شخصاً كهذا." يعترف الكلام بالإمكانية التي ينكرها ويُنصِّب ضمير المتكلم "أنا" مُسنَداً إلى ذلك النبذ على أساس تلك الاستحالة المتخيَّلة بصورة صارمة ومن خلالها. هكذا تكون الـ"أنا" مهدَّدة بصورة أساسية من طرف شبح عودة ظهور الحب (المستحيل) وتظلّ مُدانة بأداء ذلك الحب بصورة غير واعية ولمرات عديدة، فتحيا ثانيةً وتزيح ذلك العار، تلك الاستحالة، ملائمةً بين ذلك التهديد وإحساس المرء بالـ"أنا". " لا يمكنني "أنا" أن أكون ما أنا عليه إن كنت سأحبّ بالطريقة التي يبدو أنني أحببت بها، والتي يجب من أجل البقاء كما أنا أن أستمر في إنكارها وفي أدائها بصورة غير واعية في الحياة المعاصرة، وأن أتحمل المشقة نتيجة لذلك." إن التكرار الصادم لما نُبذ في الحياة المعاصرة يهدِّد الـ"أنا". من خلال هذا التكرار العصابي، تسعى الذات إلى فنائها الخاص، إلى انحلالها الخاص، هو سعي يسم فاعلية ما، لكنها ليست فاعلية الذات - هي بالأحرى فاعلية الرغبة التي تهدف إلى حلّ الذات، حيث تشكّل الذات عائقاً أمام هذه الرغبة.[4]

إن أُنتجت الذات من خلال النبذ، فهذا يعني أن الذات منتَجة بواسطة شرط، حسب التعريف، انفصلت وتميّزت عنه. ستسعى الرغبة إلى حلّ الذات، لكن الذات، التي تعمل الرغبة باسمها تحديداً، ستحبطها. إن تكدير الرغبة، الذي ثبت أنه جوهري للإخضاع، يعني أنه ينبغي للذات أن تحبط رغبتها الخاصة من أجل بقائها. ولكي تنتصر الرغبة، يجب أن تُهدَّد

الذات بالحلّ. يبدو أن انقلاب الذات على نفسها (رغبتها) في هذا النموذج هو شرط استمرارية الذات.

أن يرغب المرء في شروط تبعيته الخاصة هو تالياً أمر مطلوب لاستدامة المرء ذاته. فماذا يعني احتضان المرء شكل السلطة نفسه - التنظيم، الحظر، القمع - الذي يهدِّد المرء بالفناء في محاولة للاستدامة في الوجود تحديداً؟ لا يعني ذلك ببساطة أن يطلب المرء اعتراف الآخر وأن يُمنح شكلاً من أشكال الاعتراف من خلال التبعية، بل يعني بالأحرى أن يعتمد المرء على السلطة من أجل تشكّله الخاص، حيث يكون ذلك التشكّل مستحيلاً من دون الاعتمادية، فيتمثل موقف الذات الراشدة بصورة محددة في إنكار هذه الاعتمادية وإعادة أدائها. تنبثق الـ"أنا" شريطة إنكارها لتشكّلها من خلال الاعتمادية، أي شريطة إنكارها لشروط إمكانيتها الخاصة. لكن الـ"أنا" مهدَّدة بالتعطيل بسبب هذا الإنكار تحديداً، بسبب سعيها اللاواعي إلى فنائها الخاص من خلال التكرارات العصابية التي تعيد عرض السيناريوهات الأولية التي لا ترفض الـ"أنا" رؤيتها فحسب، بل لا تستطيع رؤيتها إن رغبت في البقاء على ما هي عليه. وبالطبع هذا يعني أنها، مُسنَدةً إلى ما ترفض معرفته، تنفصل عن نفسها ولا يمكنها أن تصبح نفسها أو تبقى نفسها تماماً.

الازدواجية

أثار مفهوم الذات هذا جدلاً في المناقشات النظرية الأخيرة، حيث دعمته بعض الأطراف بوصفه شرطاً مسبقاً ضرورياً للفاعلية وذمّته أطراف أخرى بوصفه علامة على "سيادة" ينبغي رفضها. ليست غايتي إحصاء الأمثلة

المعاصرة ذات الصلة بهذه المناقشات ولا حلّ هذه المناقشات. أقترح بدلاً من ذلك أن ننظر في الكيفية التي من خلالها تبني المفارقةُ النقاشَ بصورة منكررة وتقوده بصورة دائمة تقريباً لتبلغ الذروة في عروض الازدواجية. كيف يمكن أن تكون الذات، التي تعدّ شرطاً للفاعلية وأداةً لها، في الوقت نفسه نتيجة للتبعية التي تُفهم على أنها حرمان من الفاعلية؟ إن كانت التبعيةُ شرطَ إمكانية الفاعلية، فكيف يمكن التفكير في الفاعلية المتعارِضة مع قوى التبعية؟

يُتحدَّث عن "الذات" أحياناً كما لو أنها قابلة للتبادل مع "الشخص" أو "الفرد". غير أن جينيالوجيا الذات بوصفها فئة إشكالية تشير إلى ضرورة تعيين الذات كفئة لغوية، كعنصر نائب، كبِنية متشكِّلة، بدلاً من مطابقتها بصرامة مع الفرد. يشغل الأفراد موقع الذات (تنبثق الذات في الوقت نفسه بوصفها "موقعاً")، ويتمتعون بكونهم قابلين للفهم إلى الحد الذي يكونون فيه، إن صحّ التعبير، مُثبَّتين أولاً في اللغة. تُعدُّ الذات الفرصة اللغوية للفرد من أجل الوصول إلى المفهومية وإعادة إنتاجها، هي الشرط اللغوي لوجودها وفاعليتها. فلا يغدو الفرد ذاتاً من دون أن يصبح خاضعاً أولاً أو أن يخضع للتذويت. إن معاملة "الفرد" كمصطلح مفهوم ليست منطقية جداً إذا كانت المفهومية غير قابلة للاكتساب إلا بتحوّل الأفراد إلى ذوات. بصورة متناقضة، ليست ممكنة الإشارة المفهومية إلى الأفراد من دون إشارة سابقة إلى حالتهم كذوات. إن القصة التي يُحكى فيها عن الإخضاع هي حتماً دائرية، وتفترض مسبقاً الذات نفسها التي تسعى إلى وصفها. من ناحية، لا تمكن الذات أن تشير إلى نشوئها الخاص إلا باتخاذ منظور الغير لتنظر إلى نفسها، أي من خلال إزاحة منظورها الخاص أثناء سرد نشوئها. ومن ناحية أخرى، فإن سرد كيفية تكوّن الذات يفترض مسبقاً أن التكوّن

قد حدث بالفعل، فيصل السرد تالياً بعد الواقعة. تخسر الذات نفسها كي تسرد قصتها، لكن في سرد قصتها تسعى إلى توصيف ما أفصحت عنه الوظيفة السردية بالفعل. إذاً، ماذا يعني فهم الذات، التي يدافع عنها بعض الناس بوصفها افتراضاً مسبقاً للفاعلية، على أنها نتيجة للإخضاع أيضاً؟ تشير صياغة كهذه إلى أن الذات أثناء معارضة التبعية تُكرِّر إخضاعها (فكرة يتشاركها التحليل النفسي والتفسير الفوكوي). إذاً، كيف يمكن التفكير في الإخضاع وكيف يمكن أن يصبح الإخضاع موقعاً للتغيير؟ تُمارَس السلطة على ذات ما، لكن الإخضاع ليس سلطة تفترضها الذات، الإخضاع افتراض يشكل أداة لعملية التحول إلى تلك الذات.

الإخضاع/التبعية

يبدو أن الهيئة المزدوجة للإخضاع تفضي إلى حلقة مفرغة: تبدو فاعلية الذات ناتجة عن تبعيتها. وأي محاولة لمعارضة هذه التبعية سوف تفترضها ضمناً بالضرورة وتثيرها من جديد. ولحسن الحظ، نجت القصة من هذا المأزق. ماذا يعني أن تفترض فاعلية الذات مسبقاً تبعيتها الخاصة؟ هل فعل الافتراض هو نفسه فعل الاستعادة، أم أن هناك انقطاعاً بين السلطة المفترضة والسلطة المستعادة؟ فلنأخذ في اعتبارنا أنه في الفعل نفسه الذي تعيد فيه الذات إنتاج شروط تبعيتها، تجسّد الذات ضعفاً مؤقتاً ينتمي إلى هذه الشروط وإلى مقتضيات تجدّدها تحديداً. ليست السلطة التي تُعدّ شرطاً للذات بالضرورة السلطة نفسها التي تُعدّ الذات مسيطرة عليها. تفشل السلطة التي تدشّن الذات في البقاء متواصلة مع السلطة التي تمثّل فاعلية الذات. إن انعكاساً مهماً ومُمكّناً يمكن أن يحدث عندما تنتقل السلطة من

وضعها كشرط للفاعلية إلى فاعلية الذات "الخاصة" (مشكِّلة هيئة للسلطة تبدو الذات فيها شرطاً لسلطتها "الخاصة"). كيف يمكن لنا أن نقيّم هذا التحوّل؟ أهو انقطاع تمكيني أم انقطاع سيء؟ كيف يمكن للسلطة التي تعتمد عليها الذات من أجل الوجود والتي تضطر الذات إلى تكرارها أن تنقلب على نفسها في سياق هذا التكرار؟ كيف يمكن أن نفكر في المقاومة ضمن شروط التكرار؟

تشير وجهة النظر هذه إلى أنه لا يمكن استمداد الفاعلية منطقياً من شروطها، وأنه لا يمكن افتراض استمرارية بين (أ) ما يجعل السلطة ممكنة و(ب) أنواع الاحتمالات التي تفترضها السلطة. إن احتفظت الذات بشروط انبثاقها أثناء عملها، فهذا لا يعني أن فاعليتها كلها تبقى مقيّدة بهذه الشروط وأن هذه الشروط تبقى كما هي في كل عملية من عمليات الفاعلية. إن تسلّم السلطة ليس مهمة صريحة أو مباشرة تتضمن أخذ السلطة من مكان واحد ونقلها سليمة ثم امتلاكها؛ قد ينطوي فعل الاستملاك على تغير في السلطة بحيث تعمل السلطة المتسلّمة أو المستملَكة ضد السلطة التي جعلت هذا التسلّم ممكناً. عندما تسمح شروط التبعية بتسلّم السلطة، تبقى السلطة المتسلَّمة مرتبطة بهذه الشروط، لكن بطريقة متناقضة؛ تمكن السلطة المتسلَّمة في الواقع أن تحتفظ بهذه التبعية وأن تقاومها في آن معا. ينبغي عدم التفكير في هذا الاستنتاج بوصفه (أ) مقاومة هي استعادة للسلطة فعلياً أو (ب) استعادة هي مقاومة فعليا. إنها الاثنان في آن معاً، حيث يقيّد هذا التناقض الفاعلية.

وفقاً لصيغة الإخضاع التي تشمل كلاً من التبعية والتحوّل إلى ذات، فإن السلطة، شأنها شأن التبعية، مجموعة من الشروط السابقة على الذات، تنتج

الذات وتجعلها تابعة من الخارج. لكن هذه الصيغة تتداعى حين نقول بعدم وجود ذات سابقة على هذه النتيجة. إن السلطة لا تشتغل على الذات فحسب، بل تُبرِز الذات إلى الوجود بصورة متعدّية. كشرط أساسي، السلطة سابقة على الذات. غير أن السلطة تفقد هيئة الأسبقية عندما تسيطر عليها الذات، حيث تُحدِث هذه الحالة منظوراً عكسياً يدلّ على أن السلطة هي نتيجة الذات وأن السلطة هي ما تنتجها الذوات. إن شرطاً ما لا يمكنه التمكين أو التفعيل من دون أن يصبح حاضراً. ولأن السلطة لا تكون سليمة قبل الذات، تختفي هيئتها الأسبقية مع اشتغال السلطة على الذات، فتُدَشَّن الذات (وتُستمد) من خلال هذا الانعكاس الزمني في أفق السلطة. بوصفها فاعلية للذات، تتخذ السلطة بعدها الزمني الحالي.[٥]

تشتغل السلطة على الذات بطريقتين على الأقل: الأولى، بوصفها ما يجعل الذات ممكنة، أي شرط إمكانيتها وفرصة تشكّلها، والثانية، بوصفها ما يُتّخذ ويُكرَّر في عمل الذات "الخاص". بوصفها ذاتاً للسلطة (حيث يدلّ حرف الجر "لـ" على كل من "الانتماء" و"السيطرة")، فإن الذات تحجب شروط انبثاقها الخاص، أي تحجب السلطة بالسلطة. إن الشروط لا تتيح إمكانية الذات فحسب، بل تتدخل في تشكّل الذات. لقد أصبحت الشروط حاضرة في إجراءات ذلك التشكّل وفي إجراءات الذات المترتبة على ذلك.

هكذا تظهر فكرة السلطة المنهمكة في الإخضاع بنمطين زمنيين غير قابلين للقياس: الأول، بوصفه سابقاً على الذات وخارجها بصورة دائمة وفعالاً من البداية؛ والثاني، نتيجة مقصودة للذات. يحمل النمط الثاني هذا مجموعتين على الأقل من المعاني: بالنسبة للنتيجة المقصودة للذات، فإن

الإخضاع هو تبعية تجلبها الذات على نفسها؛ لكن إن أنتج الإخضاع ذاتاً وكانت الذات شرطاً سابقاً على الفاعلية، فإن الإخضاع هو السبب الذي من خلاله تصبح الذات ضامنة لمقاومتها ومعارضتها. أعُدَّت السلطة سابقة على الذات أم عُدَّت نتيجة أداتية لها، فإن التأرجح بين نمطي السلطة الزمنيين ("قبل" و"بعد" الذات) يسم معظم المناقشات ذات الصلة بالذات ومشكلة الفاعلية. لقد تورطت محادثات عدة حول هذا الموضوع في مسألة ما إذا كانت الذات شرط الفاعلية أم ما يعرقلها. لقد قادت هاتان المعضلتان كثيراً من الناس في الواقع إلى النظر إلى قضية الذات بوصفها حجر عثرة لا مفر منه في النظرية الاجتماعية. إن جزءاً من هذه الصعوبة، كما أقترح، يتمثل في أن الذات نفسها هي موقع هذه الازدواجية الذي تنبثق فيه الذات بوصفها نتيجة لسلطة سابقة وشرطاً للإمكانية الخاصة بشكل الفاعلية المشروط جذرياً في آن معا. إن نظرية في الذات يجب أن نأخذ في حسبانها الازدواجية الكاملة لشروط عملها.

ليس هناك، إن صحّ التعبير، أي نقل مفاهيمي يجب تنفيذه بين السلطة بوصفها خارجية على الذات، "تشتغل عليها"، والسلطة بوصفها مكوِّنة للذات، "تشتغل بواسطتها". ما يمكن المرء توقعه عن طريق النقل، في الحقيقة، هو انقسام وانعكاس تأسيسيان للذات نفسها. تشتغل السلطة على الذات، اشتغال يكون بمنزلة الإحداث: ينشأ غموض لا يمكن حله حين يحاول المرء التمييز بين السلطة التي تُحدِث الذات (بشكل متعد)، والسلطة التي تُحدِثها الذات، أي بين السلطة التي تشكّل الذات وسلطة الذات "الخاصة". ما الذي يتولى أو مَن الذي يتولى مهمة الـ"إحداث" هنا؟ أهي سلطة سابقة على الذات أم هي سلطة الذات نفسها؟ في مرحلة ما، يحدث

انعكاس وإخفاء، فتنبثق السلطة بوصفها ما ينتمي حصرياً إلى الذات (ما يجعل الذات تبدو كما لو كانت لا تنتمي إلى أي عملية سلطوية مسبقة). علاوة على ذلك، إن ما تُحدِثه الذات مُمكَّنٌ لكنه غير مقيد في النهاية بعمل سابق للسلطة. الفاعلية تتجاوز السلطة التي مُكِّنَت من خلالها. يمكن المرء القول إن غايات السلطة لا تساوي دائماً غايات الفاعلية. إلى الحد الذي تتباعد فيه الأخيرة عن الأولى، تتمثل الفاعلية في افتراض غاية غير مقصودة من طرف السلطة، غاية ما كان من الممكن استمدادها منطقياً أو تاريخياً، غاية تعمل في علاقة احتمالية وانعكاسية مع السلطة التي تجعلها ممكنة والتي تنتمي إليها على الرغم من ذلك. هذا هو، إن صح التعبير، المشهد الازدواجي للفاعلية الذي لا يُقيَّد بضرورة غائية.

إن السلطة خارجية على الذات والموضع الخاص بالذات في آن معاً. قد يبدو هذا التناقض الظاهر منطقياً حين نفهم أن ما من كائن يبرز في الوجود من دون سلطة ما، لكن البروز في الوجود ينطوي على إخفاء للسلطة، انعكاس في الكناية تُنبئ فيه الذات التي أنتجتها السلطة بأنها الذات التي توجِد السلطة. إن تأسيسية الذات هي نتيجة عمل السلطة، نتيجة حققها انعكاس وإخفاء ذاك العمل السابق. وهذا لا يعني أنه من الممكن اختزال الذات إلى السلطة التي من خلالها أُوجِدت، ولا يعني أن السلطة التي أوجدتها من خلالها يمكن اختزالها إلى الذات. السلطة ليست مجرد شرط خارجي أو سابق على الذات، ولا يمكن مطابقتها حصرياً مع الذات. إن كان لشروط السلطة أن تبقى، فيجب أن تُكرَّر؛ إن الذات هي بصورة محددة موقع هذا التكرار، وهو ليس مجرد تكرار ميكانيكي. مع تحوّل مظهر السلطة من كونه شرط الذات إلى نتيجة لها، تتخذ شروط السلطة (السابقة والخارجية)

شكلاً حالياً ومستقبلياً. لكن السلطة تتخذ هذا الطابع الحالي من خلال انعكاس في اتجاهها، انعكاس يُحدِث قطيعة مع ما حدث من قبل ويدّعي بأنه فاعلية مدشّنة للذات. إن تكرار السلطة هذا لا يحدّد شروط التبعية زمنياً فحسب، بل يُظهر أن هذه الشروط ليست بنى ثابتة، بل بنى نشِطة ومنتِجة ومؤقتة. إن عملية إضفاء الطابع الزمني التي يؤديها التكرار تتتبع المسار الذي يتحول من خلاله مظهر السلطة وينعكس: يتغير منظور السلطة من كونه ما يشتغل علينا من الخارج بصورة دائمة ومن البداية إلى كونه ما يشكّل حسّ الفاعلية القائم في أفعالنا الحالية والامتداد المستقبلي لآثارها.

على الرغم من أن هذه الدراسة مدينة بالفضل لصياغة فوكو حول إشكالية الإخضاع في مقالتيه "ذات السلطة" و"محاضرتان" اللتين نُشرتا في كتاب *السلطة/المعرفة*، وكذلك لمناقشاته العديدة حول ذات الرغبة وذات القانون في كتاب *تاريخ الجنسانية، الجزء الأول والثاني*، وكتاب *Discipline and Punish*،[٩] تومئ صياغة الذات المطروحة هنا إلى معضلة سياسية وثقافية كبرى، ألا وهي كيفية تطوير علاقة لمعارضة السلطة، مع تورط هذه العلاقة، على نحو لا يمكن إنكاره، في السلطة نفسها التي يعارضها المرء. كثيراً ما أدت هذه الرؤية بعد التحرّرية إلى استنتاج مفاده أن الفاعلية بأكملها هنا تواجه مأزقها. فإما أن تكون أفعالنا "مروَّضة" بصورة دائمة ومسبقة من طرف أشكال الهيمنة الرأسمالية أو الرمزية، أو تُقدَّم مجموعة من الرؤى المعمَّمة والأبدية في بنية معقدة لجميع الحركات نحو المستقبل. أود أن أشير إلى أنه ليس ثمة استنتاجات تاريخية أو منطقية تنتج بالضرورة عن هذا التورط الأساسي في التبعية، لكن بعض الاحتمالات تكون كذلك مبدئيا. إن تورط الفاعلية في التبعية ليس دليلاً على

تناقض ذاتي مهلك في صميم الذات أو إثباتاً إضافياً بالنتيجة على طابعها المؤذي والمتقادم. لكن ذلك لا يعني أيضاً استعادة الفكرة البدائية للذات، المستمدة من صياغة كلاسيكية ليبرالية إنسانية معينة، حيث تكون فاعلية الذات معارِضة دائماً وبصورة حصرية للسلطة. تسم الرؤية الأولى، من الناحية السياسية، الأشكال القَدَرية المنافقة؛ وتسم الثانية الأشكال الساذجة من التفاؤلية السياسية. آمل أن أبقى بعيدة عن هذين البديلين.

قد يُعتقد، على الرغم من ذلك، أن الذات تستمد فاعليتها بصورة محددة من السلطة التي تعارضها، ويا لها من صياغة غريبة ومحرجة تحديداً بالنسبة لأولئك الذين يظنون أن التورط والتناقض يمكن استئصالهما مرة واحدة وإلى الأبد. إن لم تُحدَّد الذات بشكل كامل من طرف السلطة ولم تحدِّد بشكل كامل السلطة (بل كلا التحديدين بشكل جزئي وملحوظ)، فإن الذات تتجاوز منطق عدم التناقض، وتكون عقدة منطق، إن صحّ التعبير.[٧] الزعم أن الذات تتجاوز الـ إما/ أو لا يعني الزعم أنها تعيش في منطقة حرة ما من صنعها الخاص. لا يعني التجاوز الهروب، فالذات تتجاوز تحديداً ذلك الذي ترتبط به. بهذا المعنى، لا تستطيع الذات تسكين التناقض الذي من خلاله تشكّلت. وعلى نحو مؤلم وديناميكي وواعد، يكون هذا التأرجح بين ما هو موجود بالفعل وما لم يأت بعد بمنزلة تقاطع طرق يضم من جديد كل خطوة تم اجتيازها، إنه تناقض متكرر في قلب الفاعلية. إن السلطة التي أُعيد لفظها قد "أُعيد" لفظها بمعنى أن اللفظ قد تمّ مرة ثم "أُعيد" مرة أخرى، أي تم من جديد. ما يبقى ليؤخذ في الحسبان: (أ) كيف ينطوي تشكيل الذات على تشكيل تنظيمي للنفس، وذلك يتضمن كيف يمكننا إعادة ضم خطاب السلطة إلى خطاب

التحليل النفسي؛ و(ب) كيف يمكننا أن نجعل فهم الذات هذا يعمل كمفهوم للفاعلية السياسية في الأوقات بعد التحررية.

تنظيمات النفس

إن كانت السلطة لا تعمل من أجل السيطرة على الذوات الموجودة أو قمعها فحسب، بل أيضاً من أجل تشكيل الذوات، فماذا يكون هذا التشكيل؟ من الواضح أن السلطة لا توجِد الأشخاص بالمعنى العادي. يربط فوكو الطابع الإنتاجي أو التشكيلي للسلطة بأنظمة الحكم التأديبية والتنظيمية. في كتاب *Discipline and Punish*، تُنتِج الجريمة طبقة من المجرمين، تُصنَع هذه الطبقة جسدياً باستخدام حركات وأسلوب الاعتقال. لكن كيف لنا أن نفهم هذا المعنى من الإنتاج والصُنع؟ يجب فهم البُعد التشكيلي للسلطة بطريقة غير ميكانيكية وغير سلوكية. إن السلطة لا تُنتِج الذوات دائماً وفقاً لغاية ما أو بالأحرى تتجاوز السلطة المُنتِجة الغايات التي تُنتِج من أجلها أو تغيّرها.[8] إن فوكو متحفِّظ بشكل معروف للجميع في موضوع النفس، لكن تتبع تفسير الإخضاع في منعطفات الحياة النفسية أمر ضروري على ما يبدو. يجب تتبعه بصورة أكثر تحديداً في الانقلاب الغريب للذات على نفسها الذي يحدث في أفعال التوبيخ الذاتي، وتأنيب الضمير، والميلانخوليا التي تعمل جنباً إلى جنب مع عمليات التنظيم الاجتماعي. لكن إن رفضنا الثنائية الأنطولوجية التي تفترض فصلاً بين السياسيّ والنفسيّ، سيكون من المهم على ما يبدو تقديم تفسير نقدي للإخضاع النفسي من حيث الآثار التنظيمية والإنتاجية للسلطة. إن حُفظت أشكال السلطة التنظيمية جزئياً من خلال تشكّل الذات، وإذا حدث هذا

التشكّل وفقاً لمتطلبات السلطة، على وجه التحديد، كإدماج المعايير، فإن نظرية تشكّل الذات يجب أن تقدّم تفسيراً لعملية الإدماج هذه، وفكرة الإدماج يجب أن تُستجوَب لتؤكّد التضاريس النفسية التي تفترضها. كيف يتطلب ويؤسِّس إخضاع الرغبة رغبة في الإخضاع؟

بزعمنا أن المعايير الاجتماعية مستبطنة، لم نوضّح بعد ماهية الإدماج أو، بصورة أعم، ماهية الاستبطان، ماذا يعني أن يصبح المعيار مستبطناً أو ماذا يحدث للمعيار في عملية الاستبطان. هل يكون المعيار أولاً "في الخارج"، وهل يدخل فيما بعد في حيّز نفسي مُعطى سابقاً بوصفه مسرحاً داخلياً من نوع ما؟ أم أن استبطان المعيار يساهم في إنتاج الحيز الداخلي؟ هل يتضمن المعيار، بعد أن أصبح نفسياً، لا استبطان المعيار فحسب، بل استبطان النفس؟[9] أفترض جدلاً أن عملية الاستبطان هذه تختلق التمييز بين الحياة الداخلية والخارجية، وتقدِّم لنا تمييزاً بين النفسي والاجتماعي يختلف بشكل ملحوظ عن تفسير الاستبطان النفسي للمعايير. علاوة على ذلك، بالنظر إلى أن المعايير لا تُستبطن بطرائق ميكانيكية أو طرائق يمكن التنبؤ بها تماماً، هل يفترض المعيار طابعاً ثانياً بوصفه ظاهرة نفسية؟ وبصورة خاصة، كيف يمكننا أن نفسر الرغبة في المعيار وفي الإخضاع بشكل عام في علاقتها بالرغبة السابقة في الوجود الاجتماعي، أي الرغبة التي تستغلها السلطة التنظيمية؟ حين تَضْمن الفئات الاجتماعية وجوداً اجتماعياً ثابتاً يمكن تمييزه، فإن احتضان هذه الفئات يُفضَّل غالباً على عدم الوجود الاجتماعي على الإطلاق، حتى حين تعمل هذه الفئات في خدمة الإخضاع. إذاً، كيف ينشأ التوق إلى الإخضاع، القائم على التوق إلى الوجود الاجتماعي، الذي يستدعي التبعيات الأساسية ويستغلها بوصفه أداةً لسلطة الإخضاع ونتيجةً لها؟

تشديداً على انتهاكات السلطة بوصفها حقيقية وليست من نسج خيال الذات، غالباً ما تُصوَّر السلطة بوصفها خارجية على الذات بشكل لا لبس فيه، وهو أمر مفروض على الذات رغماً عن إرادتها. لكن إن كان تشكّل الذات وتشكّل تلك الإرادة عاقبتين لتبعية أولية، فإن تأثُّر الذات بسلطة ليست من صنعها هو أمر لا مفر منه. إن قابلية الذاتَ للتأثُّر تجعل الذات نوعاً من الكائنات القابلة للاستغلال. إن أراد المرء أن يتصدى لانتهاكات السلطة (وهو أمر يختلف عن التصدي للسلطة ذاتها)، فسيكون من الحكمة النظر في قابليتنا للتأثر بتلك الانتهاكات وفي ما تقوم عليه هذه القابلية. إن تشكّل الذوات من خلال قابلية أولية للتأثر لا يبرّئ الانتهاكات من مسؤولية معاناة الذوات؛ بل على العكس من ذلك، إن هذا الأمر يوضح بصورة أكبر مدى جوهرية هذه القابلية للتأثر.

كيف تكون الذات نوعاً من الكائنات التي يمكن استغلالها وتكون، بحكم تشكّلها الخاص، قابلة للتأثر بالإخضاع؟ من خلال البحث عن اعتراف بوجودها الخاص في فئات ومصطلحات وأسماء ليست من صنعها، تبحث الذات عن دالّ على وجودها خارج نفسها، في خطاب متسلِّط وغير مبال في آن معاً. تدلّ الفئات الاجتماعية على التبعية والوجود في آن معاً. بكلمات أخرى، يكون ثمن الوجود ضمن الإخضاع هو التبعية. تسعى الذات إلى التبعية بوصفها وعداً بالوجود تحديداً في اللحظة التي يكون فيها الاختيار مستحيلاً. هذا السعي ليس خياراً، لكنه ليس ضرورة أيضاً. يستغل الإخضاع الرغبة في الوجود، حيث يُمنح الوجود دائماً من مكان آخر؛ إنه يسم قابلية أولية لدى الذات للتأثر بالآخر من أجل وجودها.

يبدو أن تسلُّم المرء أحكام السلطة، التي لم يساهم في وضعها أبداً لكنه عرضة للتأثر بها ويعتمد عليها من أجل وجوده، إخضاع عادي على أساس تشكيل الذات. لكن عملية "تسلّم" السلطة ليست بسيطة، لأن السلطة لا تُنتج ميكانيكياً عند تسلُّمها. بدلاً من ذلك، تخاطر السلطة بأن يحدث تسليمها بشكل آخر واتجاه آخر. إن كانت شروط السلطة لا تنتِج الذوات من جانب واحد، فما هو الشكل الزمني والمنطقي الذي يتخذه تسلّم السلطة؟ هناك حاجة إلى إعادة وصف مجال الإخضاع النفسي من أجل توضيح كيف تُنتِج السلطة الاجتماعية أنماط الانعكاسية في الوقت نفسه الذي تحدّ فيه من أشكال المخالطة الاجتماعية. بكلمات أخرى، تحكم المعايير تشكّل الذات وتطوّق مجال المخالطة الاجتماعية الملائم للعيش إلى الحد الذي تعمل فيه المعايير كظواهر نفسية تقيّد الرغبة وتنتجها. إن العملية النفسية للمعيار تزوّد السلطة التنظيمية بوسيلة أكثر مكراً من القمع الصريح، وسيلة يسمح نجاحها بعملها الضمني في الاجتماعيّ. ومع ذلك، بوصفه معياراً نفسياً، لا يعيد المعيارُ السلطةَ الاجتماعية إلى حالتها السابقة ببساطة، بل يصبح تشكيلياً وعرضة للتأثر بطرائق محددة بدقة. إن التصنيفات الاجتماعية التي تؤسس قابلية الذات للتأثر باللغة هي نفسها قابلة للتأثر بالتغيير النفسي والتاريخي. تتعارض هذه الرؤية مع فهم للمعيارية اللغوية والنفسية (كما في بعض صيغ الرمزيّ) التي تسبق الاجتماعيّ أو تضع قيوداً على الاجتماعيّ. وكما تُستمد الذات من شروط السلطة المتقدّمة عليها، تُستمد العملية النفسية للمعيار من عمليات اجتماعية سابقة، حتى لو لم يكن ذلك بشكل ميكانيكي أو متوقَّع.

يسم الإخضاع النفسي نمطاً محدداً من الإخضاع. إنه لا يعكس أو يمثل ببساطة علاقات بالسلطة الاجتماعية على نطاق واسع - حتى مع بقائه مرتبطاً بها بشكل مهم. يقدم فرويد ونيتشه تفسيرات مختلفة لتشكّل الذوات التي تعتمد على إنتاجية المعيار. كلاهما يفسر اختلاق الضمير بوصفه أثراً لحظر مستبطَن (وقد أسّسا بذلك "حظراً" لا يجرّم فحسب، بل ينتج أيضاً). إن حظر الفعل أو الكلام الذي نجده لدى فرويد ونيتشه يقلب "الدافع"[10] على نفسه، ويختلق مجالاً داخلياً، يختلق شرط الرقابة الذاتية والانعكاسية. يصبح الدافع المنقلب على نفسه الشرط الراسِب لتشكّل الذات، وهو توق أساسي ارتدادي يمكن تتبعه أيضاً في رؤية هيغل للوعي الشقي. سواء كان هذا الازدواج منقلباً على نفسه من خلال توق أولي أم من خلال رغبة، فإنه يُنتج في كل حالة عادةً نفسيةً من التوبيخ الذاتي، عادةً تتوطد مع الوقت وتصبح كالضمير.

الضمير هو الوسيلة التي من خلالها تصبح الذات موضوعاً لنفسها، فتنعكس على نفسها، وتؤسس نفسها بوصفها عاكسة وانعكاسية. إن الـ"أنا" لا تعني ببساطة المرء الذي يفكر بنفسه أو المرأة التي تفكر بنفسها؛ تُعرّف الـ"أنا" من خلال هذه القدرة على إقامة علاقة تأملية أو انعكاسية مع الذات. وفقاً لنيتشه، إن الانعكاسية هي عاقبة الضمير؛ فمعرفة الذات تنبع من معاقبة الذات. (وهكذا لن "يعرف" المرء نفسه إطلاقاً قبل ارتداد الرغبة المقصودة.) ومن أجل كبح الرغبة، يجعل المرء نفسه موضوعاً للانعكاس عليه؛ ففي سياق إنتاج المرء لغيريته الخاصة، يؤسِّس المرء ككائن انعكاسي، كائن في إمكانه أن يتخذ نفسه كموضوع. تصبح الانعكاسيةُ

الوسيلةَ التي تتحول من خلالها الرغبة بصورة منتظمة إلى دائرة للانعكاس الذاتي. إلا أن ازدواج الرغبة المرتدة إلى الوراء، الذي يبلغ أوجه في الانعكاسية، ينتج نسَقاً مختلفاً من الرغبة: رغبة في تلك الدائرة نفسها، في تلك الانعكاسية، ونهايةً، في ذلك الإخضاع.

ما هي الوسيلة التي يمكن من خلالها فهم الرغبة بوصفها مكبوحة، منقلبة على نفسها، أو حتى محظورة؟ إن التفكير في الرغبة يمتص الرغبة في التفكير: سنرى كيف يعمل ذلك لدى هيغل. لكن ثمة نَسَق آخر للحظر، نسق يقع خارج دائرة الانعكاس الذاتي. يميز فرويد بين الكبت والنبذ، ويشير إلى أن الرغبة المكبوتة قد عاشت يوماً ربما مستقلةً عن حظرها، لكن تلك الرغبة المنبوذة محرَّمة بشدة، ما يشكّل الذات من خلال نوع معين من الفقد الوقائي. لقد أشرت في مقال آخر إلى أن نبذ المثلية الجنسية يبدو أساسياً لنوع معين من الذوات التي تميل للجنس المغاير heterosexual.(11) إن الصيغة "لم أحب قط" و"لم أفقد قط" أحداً نوعه الاجتماعي [الجندر Gender] مماثل لنوعي الاجتماعي تُسنِد الـ"أنا إلى الـ"قط - قط" في هذا الحب والفقد. في الواقع، يُعزى التحقّق الأنطولوجي للـ"وجود" ذي الميل الجنسي المغاير heterosexual إلى هذا النفي المزدوج الذي يشكل الميلانخوليا التأسيسية الخاصة به، أي الفقد النهائي المؤكَّد الذي يشكّل الأساس الهش لذلك "الكائن".

يطابق فرويد بصورة ملحوظة بين الضمير المتسامي والتوبيخ الذاتي بوصفهما علامة واحدة على الميلانخوليا، على شرط الحزن غير المكتمل. إن نبذ أشكال معينة من الحب يشير إلى أن الميلانخوليا التي تؤسس الذات

(وتهدِّد بزعزعة هذا التأسيس وإرباكه) تدل على حزن غير مكتمل ومتعذر الحلّ. تحدُّ الميلانخوليا غير المكتملة وغير الممتلكة من إحساس الذات بالقدرة، تحدُّ من إحساسها بما يمكن أن تحققه، وبهذا المعنى، تحدُّ من سلطتها. تصدعُ الميلانخوليا الذاتَ وتحدُّ مما يمكن أن تتكيَّف معه. ولأن الذات لا تنعكس على ذلك الفقد، ولا تستطيع أن تنعكس عليه، يسم ذلك الفقد حدّ الانعكاسية الذي يتجاوز دائرة عمله (ويتحكم بها). إن هذا الفقد، بوصفه نبذاً، يدشّن الذات ويهدّدها بالحلّ.

وفقاً للأسلوبين النيتشوي والهيغلي، تشترك الذات في إحباطها الخاص لذاتها، وتحقق خضوعها الخاص، وترغب في أغلالها وتصنعها، وتنقلب بذلك على رغبة تُعرف - أو عُرفت - بأنها تخصها. ولكي يسبق الفقدُ الذات ويمكّنها (ويعيقها)، علينا التفكير في الدور الذي يلعبه الفقد في تشكيل الذات. هل هناك فقد لا يمكن التفكير فيه، لا يمكن امتلاكه أو الحزن عليه، ويشكل شرط إمكانية الذات؟ أهذا ما أسماه هيغل "فقد الفقد"، نبذ يؤسِّس عدم قابلية للمعرفة لا تستطيع الذات من دونه أن تصمد، يؤسِّس عدم قابلية للمعرفة وميلانخوليا تجعلان ادعاءات المعرفة كلها مُتاحة للمرء بوصفها خاصته؟ أليس هناك توق إلى الحزن - وبصورة مكافئة، عدم قدرة على الحزن - حزن على عدم القدرة على الحب إطلاقاً، حزن على الحب غير القادر على بلوغ "شروط الوجود""؟

هذا ليس فقداً لموضوع أو لمجموعة من الموضوعات فحسب، بل فقدا لإمكانية الحب ذاتها: فقد القدرة على الحب، والحزن غير المتوقف على ما

يوجِد الذات. من جهة، تتمثل الميلانخوليا في ارتباط يحل محل ارتباط منقطع، ضائع، أو مستحيل؛ ومن جهة أخرى، تُبقي الميلانخوليا على تقليد الاستحالة، إن صح التعبير، الذي ينتمي إلى الارتباط الذي تحل محله.

هناك بالطبع طرائق مختلفة لرفض الحب لا يمكن عدُّها جميعها نبذاً. لكن ما الذي يحدث حين يصبح نبذ معين للحب شرطاً لإمكانية الوجود الاجتماعي؟ ألا تكون التواصلية الاجتماعية الناتجة عن ذلك مصابة بالميلانخوليا، وألا يكون الحزن على الفقد من خلال هذه التواصلية الاجتماعية غير ممكن بسبب عدم الاعتراف به كفقد، لأن ما فُقد لم يكن له أي حق في الوجود؟

يمكن المرء هنا التمييز بصورة جيدة بين (أ) ارتباط أُنكِر لاحقاً و(ب) نبذ يُنظِّم الأشكال التي يمكن أن يتخذها أي ارتباط. في الحالة الأخيرة، تمكن إعادة ربط النبذ بفكرة فوكو حول المثل الأعلى التنظيمي الذي تصبح بموجبه أشكال معينة من الحب ممكنة وأخرى مستحيلة. نحسب في التحليل النفسي أن العقوبةَ الاجتماعية مشفَّرة في مثال الأنا ego-ideal التي تحرسها الأنا العليا super-ego. لكن ماذا يعني أن نفكر في العقوبة الاجتماعية بوصفها تعمل من خلال النبذ على إنتاج المجال المحتمَل الذي يمكن أن يشتغل فيه الحب والفقد؟ شأنها شأن النبذ، لا تعمل العقوبة على حظر الرغبة القائمة، بل تعمل على إنتاج أنواع معينة من الموضوعات ومنع أنواع أخرى من حقل الإنتاج الاجتماعي. بهذه الطريقة لا تعمل العقوبة وفقاً للفرضية القمعية، كما طرحها وانتقدها فوكو، بل كآلية إنتاج يمكن أن تشتغل مع ذلك بالاعتماد على عنف أصلي.[١٢]

في عمل ميلاني كلاين لا يظهر الذنب على ما يبدو كنتيجة لاستبطان حظر خارجي، وإنما كوسيلة لحفظ موضوع الحب من عنف الإتلاف الذي من المحتمل أن يمارسه المرء. يؤدي الذنب وظيفة الحفاظ على موضوع الحب والحفاظ على الحب نفسه في النتيجة. ما الذي قد يعنيه إذاً فهم الذنب كوسيلة يحافظ من خلالها الحب على الموضوع الذي قد يدمره بخلاف ذلك؟ بوصفه تدبيراً مؤقتاً لمواجهة التدمير السادي، يدلّ الذنب على رغبة موازية في الإبقاء على الموضوع الذي يتمنى المرء موته أكثر مما يدل على الحضور النفسي لمعيار خارجي واجتماعي أصلي. بهذا المعنى ينبثق الذنب في سياق الميلانخوليا لا من أجل حفظ الموضوع الميت حياً، حسب الرؤية الفرويدية، بل من أجل حفظ الموضوع الحي من "الموت"، حيث الموت يعني موت الحب، بما في ذلك موت فرص الافتراق والفقد.

إذاً هل تشير رؤية كلاين إلى إمكانية تفسير وظيفة الحب بصورة كاملة ضمن اقتصاد نفسي خالٍ من البقايا المهمة اجتماعياً؟ أم أنه ينبغي تتبع أهمية الذنب الاجتماعية في سجل مختلف عن سجل الحظر، أي في الرغبة في الإصلاح؟ يدخل الذنب إلى المشهد النفسي بصورة ضرورية من أجل حماية الموضوع من عدائية المرء نفسه، تلك العدائية التي ترافق الحب (كنزاع) باستمرار. إن تحرَّك الموضوع، يتحرَّك أيضاً مصدر الحب. يعمل الذنب بمعنى من المعاني على إحباط التعبير العدائي للحب الذي يمكن أن يُرتكب في حق الموضوع المحبوب، ذلك الموضوع المفهوم بوصفه مصدراً للحب؛ لكن بمعنى معاكس، يعمل الذنب على حفظ الموضوع كموضوع للحب (مثلنته) ومن ثم (من خلال المثلنة) على حفظ إمكانية الشعور الحب وتلقي

الحب. لا تُسكّن العدائية - أو الكراهية - ببساطة، بل يُعاد توجيهها إلى الشخص المُحِب، فتعمل كتوبيخ ذاتي للأنا العليا.[٣٣] ولأن العدائية والحب يعملان معاً، فإن تسكين العدائية من خلال الذنب هو تسكين للحب أيضاً. وعليه، يعمل الذنب على كل من نبذ الحب وإبقائه أو بالأحرى على إبقاء الحب (على نحو أقل شغفاً بالتأكيد) بوصفه تأثيراً للنبذ.

يطرح مخطط كلاين عدداً من الأسئلة ذات الصلة بالعلاقة بين الحب والعدائية. لماذا يمكن أن يرغب المرء في موت موضوع الحب؟ أهذه سادية أولية يمكن تفسيرها باللجوء إلى دافع الموت الأولي أم أن هناك طريقة أخرى لتفسير رغبة المرء في قهر ما يحب؟ وفقاً لفرويد، تُموقِع كلاين هذه الرغبة في قهر الموضوع المحبوب في سياق إشكالية الميلانخوليا، فتميّز من خلال هذه الرغبة العلاقةَ بالموضوع الذي فُقِد فعلاً: فُقد فعلاً وأصبح بذلك مؤهلاً لنوع معين من القهر.

تربط كلاين الشعور بالذنب تجاه الموضوع بالرغبة في الانتصار على الموضوع، فإذا تمادى المرء في السعي وراء هذا الشعور بالانتصار، سيخاطر بتدمير الموضوع بوصفه مصدراً للحب. قد يجد المرء على الرغم من ذلك أن أشكالاً معينة من الحب تستلزم فقد الموضوع، وذلك ليس بسبب رغبة غريزية في الانتصار على الموضوع، وإنما بسبب فشل هذه الموضوعات في أن تكون صالحة كموضوعات للحب: كموضوعات للحب فهي تحمل علامة الدمار. والحق، قد تهدِّد هذه الموضوعات بتدمير المرء نفسه أيضاً: "سأتدمَّر إن أحببت بهذه الطريقة". بوصفه موضوعاً موسوماً بـ"الموت"، يُفقَد الموضوع فعلاً،

إن صح التعبير، وتتمثل الرغبة في قهر الموضوع في الرغبة تحديداً في قهر موضوع، إن كان محبوباً، سيؤدي إلى تدمير الشخص المُحبّ.

هل يمكننا أن نقرأ أفعال السلطة الاجتماعية تحديداً أثناء تعيينها حدود هذه الموضوعات، أي الموضوعات الموسومة بالموت؟ وهل يعدّ ذلك جزءاً من اللاحقيقة، من العدائية الميلانخولية والرغبة في القهر، التي تميّز استجابة العامة لموت أولئك الذين يُعدّون "موتى من الناحية الاجتماعية" ولموت آخرين بسبب الإيدز؟ كالمثليين والمومِسات ومتعاطي المخدرات وغيرهم؟ إن كانوا يموتون أو كانوا قد ماتوا بالفعل، فلنقهرهم من جديد. وهل يمكن كسب معنى "الانتصار" تحديداً عن طريق ممارسة التمييز الاجتماعي الذي لا يحقق فيه المرء "الوجود الاجتماعي" ويحافظ عليه إلا من خلال إنتاج أولئك الموتى من الناحية الاجتماعية وحفظهم؟ ألا يمكن أن يقرأ المرء أيضاً النزعة الارتيابية المتفشية في الخطاب العام حول هذه القضايا بوصفها انعكاساً لهذه العدائية: الرغبة في قهر الآخر الميت التي تميّز، من خلال الانعكاس، ذلك الآخر بأنه مهدد بالموت، فتصوغ الآخر على أنه مُعتَدٍ (بصورة بعيدة الاحتمال) على ما هو طبيعي ومُطبّع اجتماعياً؟

ما المرغوب إذاً في الإخضاع؟ أهو حب بسيط للأغلال أم أن هناك سيناريوهات قائمة أكثر تعقيداً من ذلك؟ كيف يمكن البقاء في قيد الحياة إذا كانت الشروط التي يُضمن الوجود من خلالها هي تحديداً تلك التي تتطلب التبعية وتؤسسها؟ انطلاقاً من هذا الفهم، يكون الإخضاع هو الأثر المتناقض لنظام السلطة الذي تستلزم فيه "شروط الوجود"، أي إمكانية استمرار المرء ككائن اجتماعي ممكن تمييزه، تشكيل الذات وحفظها في

التبعية. إن قبلَ المرء بفكرة سبينوزا التي تقول إن الرغبة هي بصورة دائمة رغبة المرء في الإصرار على وجوده الخاص،[11] وأعاد صياغة الجوهر *الميتافيزيقي* الذي يشكل النموذج المثالي للرغبة بحيث يصبح مفهوماً أكثر مرونة حول الوجود الاجتماعي، فقد يكون المرء حينئذ مستعداً لإعادة وصف رغبته في الإصرار على وجوده الخاص على أنها شيء لا يمكن تنظيمه إلا ضمن الشروط الخطرة للحياة الاجتماعية. هكذا يتساوى خطر الموت في امتداده مع الحصانة الاجتماعية. إن كانت الشروط التي من خلالها يُصاغ "الوجود" ويُستدام ويُستمد هي المفردات النشطة والمنتِجة للسلطة، فإن إصرار المرء على وجوده الخاص يعني تكرُّسه من البداية للشروط الاجتماعية التي لا تصبح ملكاً للمرء بصورة كاملة على الإطلاق. إن رغبة المرء في الإصرار على وجوده الخاص تتطلب الرضوخ لعالم الآخرين الذي لا يكون ملكاً له في الأساس (رضوخ لا يحدث لاحقاً، بل يؤطِّر الرغبة في الوجود ويتيحها). ليس إلا من خلال الإصرار على الغيرية، يصرّ المرء على وجوده "الخاص". يستمر المرء في الوجود إلى حد ما من خلال قابليته للتأثر بالشروط التي لم يضعها، من خلال الفئات، الأسماء، الشروط، والتصنيفات التي تميّز اغتراباً تدشينياً أولياً في التواصلية الاجتماعية. إن أسَّست هذه الشروط خضوعاً أولياً أو أسَّست، في الواقع، عنفاً أولياً، فعندئذ تنبثق الذات ضد نفسها لكي تكون مع نفسها بصورة متناقضة.

ماذا يعني أن ترغب الذات في شيء آخر غير "وجودها الاجتماعي" المستمر؟ إن كان من غير الممكن إبطال وجود كهذا من دون الوقوع في شكل من أشكال الموت، فهل يمكن مع ذلك المجازفة بالوجود، المخاطرة

بالموت أو السعي إليه، من أجل إخضاع سيطرة السلطة الاجتماعية للتحول ودفعها إليه بالاعتماد على شروط الاستمرار في الحياة؟ إن الذات مجبرة على تكرار المعايير التي أُنتِجَت من خلالها، لكن هذا التكرار يشكّل خطراً على المرء، فإذا أخفق المرء في إعادة تنصيب المعيار "بالطريقة الصحيحة"، يصبح المرء عرضةً لمزيد من العقوبات، ويشعر بأن شروط الوجود السائدة قد أصبحت في خطر. غير أنه من دون تكرار يهدّد الحياة - في منظومتها الحالية - كيف لنا أن نبدأ في تخيل احتمالية تحقق تلك المنظومة ونعيد تشكيل ملامح شروط الحياة أدائيا؟

إن تحليلاً نقدياً للإخضاع يتضمن: (١) تفسيراً لطريقة حفاظ السلطة التنظيمية على الذوات في حالة التبعية من خلال إنتاج مطلب الاستمرارية والمرئية والمكان واستغلاله؛ (٢) الاعتراف بأن الذات المنتَجة بوصفها مستمرة ومرئية ومحدَّدة المكان مُطارَدة على الرغم من ذلك من طرف شيء متبق غير قابل للتمثّل، من طرف ميلانخوليا واسمة لحدود التذويت؛ (٣) تفسيراً لقابلية الذات للتكرار ما يُظهر كيفية تشكُّل الفاعلية من خلال معارضة الشروط الاجتماعية التي أُنتِجَت من خلالها وتحويلها.

على الرغم من أنه من الصعب لصياغة كهذه أن تشكّل أساساً لرؤية متفائلة عن الذات أو عن السياسات المتمركزة على الذات، فقد تكون بمنزلة إثارة لشكلين من أشكال الرغبة النظرية وتحذير منهما: الأول يكون فيه افتراض "موقف للذات" وإعلانه هو اللحظة السياسية التامة؛ والآخر يكون فيه طردُ الذات كمجاز فلسفي استخفافاً بالمتطلبات اللغوية لدخول النشاط الاجتماعي في أي حال. بقدر ما يتطلب منظور في الذات إبعاداً

لمنظور المتكلِّم وتعليقاً للـ"أنا" في سبيل تحليل تشكل الذات، تفرض مسألة الفاعلية إعادة النظر في منظور ذلك المتكلِّم. إن تحليل الإخضاع مزدوج بصورة دائمة، يتتبع شروط تشكل الذات ويتتبع الانقلاب على تلك الشروط من أجل انبثاق الذات - ومنظورها.

قد يقدم التقييم النقدي لتشكل الذات فهماً أفضل للقيود المزدوجة التي تفضي إليها أحياناً جهودنا التحررية من دون إبعاد السياسيّ في النتيجة. هل من طريقة لتأكيد التورط في الشروط كأساس للفاعلية السياسية والإصرار أيضاً على أن الفاعلية السياسية قد لا تقتصر على تكرار شروط التبعية؟ إن صيرورة ذات، كما يفترض ألتوسير، تتطلب نوعاً من السيادة لا يختلف عن الرضوخ، فهل من المحتمل أن تكون هناك عواقب سياسية ونفسية متمخضة عن هذا التناقض التأسيسي؟ يتمثل التناقض الزمني للذات بالضرورة في وجوب فقد منظور الذات المتشكِّل فعلاً من أجل تفسير المرء لصيرورته الخاصة. هذه "الصيرورة" ليست بالأمر البسيط أو المستمر، بل هي ممارسة مضطربة متكررة وخطرة، ممارسة مفروضة لكنها ناقصة، متذبذبة في أفق الوجود الاجتماعي.

الفصل الأول

ارتباطات متعنّتة، إخضاع جسدي
إعادة قراءة الوعي الشقي لهيغل

حريّة لاتزال عالقة في شباك العبودية

هيغل، *فينومينولوجيا الروح*

تُعَدُّ النقلة في كتاب *فينومينولوجيا الروح* من قسم "السيادة والعبودية" إلى قسم "حرية الوعي الذاتي: الرواقية، الريبية، والوعي الشقي"[1] واحدة من حركات هيغل الفلسفية القليلة التي لم يُستفسَر عنها جيداً. وقد يرجع ذلك إلى اشتمال الفصل المتعلق بالسيادة والعبودية على سردية تحررية لرؤى سياسية تقدمية عدة، وقد تجاهل ذلك معظم القرّاء لتركيز انتباههم على انحلال الحرية وتحولها إلى الاستعباد الذاتي في نهاية الفصل. بقدر ما شككت النظرية الحديثة في كل من افتراض التاريخ التقدمي وحالة الذات، استعاد الحل المرير في "السيادة والعبودية" ربما أهميته في الوقت المناسب.

لقد أشار فوكو إلى أن الهدف من السياسة الحديثة لم يعد يكمن في تحرير الذات، بل بالأحرى في استجواب الآليات التنظيمية التي من خلالها تُنتَج "الذوات" وتُحفَظ. وعلى الرغم من ضرورة عدم الخلط بين مفردات فوكو ومفردات هيغل، فإن آثار الإخضاع ثنائية الحد (*assujetissement*:

بالتشكيل والتنظيم المتزامنين للذات) التي انشغل بها فوكو كان هيغل قد سبقه إليها بطريقة ما من خلال وصفه لتحرّر العبد وتحوّله بذلك إلى أشكال مختلفة من التوبيخ الذاتي الأخلاقي. في كتاب *Discipline and Punish*، يحدّ فوكو من فاعلية إصلاح السجون: "إن الرجل الموصوف لنا، والذي نحن مطالَبون بالإفراج عنه، هو في حد ذاته تأثير لإخضاع [*assujettissement*] أعمق منه نفسه."[٢] يتخلص العبد لدى هيغل من "السيد" الخارجي ظاهرياً ليجد نفسه في عالم أخلاقي خاضعاً لمعايير ومُثُل مختلفة. أو، في صياغة أكثر دقة، تنبثق الذات كوعي شقي من خلال التطبيق الانعكاسي لهذه القوانين الأخلاقية.

إن تبدلات الاستعباد الذاتي التي يصفها هيغل تتعامل مع الجسد بوصفه ذلك الذي يجب أن يُنفى ويُمات، أو يُخضَع لمطلب أخلاقي. يبدو أن "الرعب"، الذي يسيطر على العبد بإدراكه الحرية، يبلغ ذروته في الاختلاق المتزامن للمعايير الأخلاقية وتوبيخ الشرط الجسدي لحياته الخاصة. بهذا المعنى، يقيم "الوعي الشقي" علاقة بين الاستعباد الذاتي بوصفه إخضاعاً جسدياً وتشكيل الأوامر الأخلاقية المفروضة ذاتياً، التي صُوِّرت سابقاً في نقد نيتشه للأمر نفسه في كتاب *On the Genealogy of Morals* واستيلاء فوكو على هذا النقد. في الاقتباس التالي، من كتاب *On the Genealogy of Morals* لنيتشه، يمكن المرء أن يميّز التقاءً زمنياً بين أشكال الاستعباد الذاتي في "الوعي الشقي" لهيغل و"الإنسان" الأخلاقي صاحب الضمير لنيتشه: "إن غريزة الحرية هذه أصبحت دفينةً قسراً... إن غريزة الحرية هذه دُفعت إلى الخلف وقُمعت، سُجنت في الداخل وتمكنت أخيراً من إطلاق وتصريف نفسها بنفسها فحسب: هذا، وهذا وحده، هو الضمير المُثقَل بالذنب في بداياته."[٣]

في تشديده على الإدراك المؤلم الذي مفاده أن "التحرر" من السلطات الخارجية لا يكفي لتدشين الذات حرةً، يعتمد فوكو على نيتشه و، بصورة خاصة، على حركة السجن الذاتي التي تؤسس الأشكال الحديثة من الانعكاسية. يجب ألا تُفهم حدود التحُّرر على أنها مفروضة ذاتياً فحسب، بل بصورة جوهرية على أنها الشرط المسبق لتشكُّل الذات نفسها. يصبح ارتباط تأسيسي محدَّد بالإخضاع شرطاً للتذويت الأخلاقي. فلننظر في النص الكامل لملاحظات فوكو حول إخضاع السجين الذي أشير إليه سابقاً في كتاب *Discipline and Punish*: "إن الرجل الموصوف لنا، والذي نحن مطالَبون بالإفراج عنه، هو في حد ذاته تأثير لإخضاع [*assujettissement*] أعمق منه نفسه. روحٌ ما تسكنه وتوجِده وتكون في حد ذاتها عنصراً سيادياً تطبقه السلطة على الجسد. إن الروح هي أثر التشريح السياسي وأداته؛ الروح هي سجن الجسد."[٤]

ما مدى دقة قراءتنا للجسد الذي "تسكنه" الروح؟ هل يساعدنا الرجوع إلى هيغل في قراءته؟ ما هي نقاط الالتقاء والافتراق بين هيغل ونيتشه وفوكو حول بنية الخضوع؟ إن سردية هيغل في "الوعي الشقي" تمهد الطريق لخطاب نقدي حول المواقف الأخلاقية التي لا تسعى إلى تكريس إنكار الحياة الجسدية أو التضحية بها فحسب، بل تقع في تناقضات إرشادية حينما تفعل ذلك أيضاً. بيّن هيغل أنه في حال تطلَّب قمعُ الجسد حركةً أداتية من الجسد وبواسطته، فإن الجسد يُحفظ بشكل غير مقصود في أداة قمعه وبواسطتها. تتنبأ هذه الصياغة مسبقاً بإمكانية التقاء المنظورات النيتشوية والفوكوية و، كما سنرى، الفرويدية فيما يتعلق بتحقير الذات الذي يُفوّته نص هيغل أثناء انتقاله إلى الفصل المتعلق بالروح. تتتبّع القراءة

التالية المسار الذي قدّمه هيغل ثم فوّته. حيث يسعى هذا التحقيق، من خلال القبض على النص قبل تحوله إلى الفصل المتعلق بالروح، إلى معرفة ما إذا كان هناك رابط مكبوتٌ ومضمَّن في الفصل يربط بين الفصل الهيغلي والسرديات النيتشية والفرويدية.

سيقدم القسم الأول من هذا المقال قراءة تفسّر كيفية صياغة هذا التناقض في الإخضاع الجسدي أثناء الانتقال من فصل "السيادة والعبودية" إلى فصل "الوعي الشقي" في كتاب *فينومينولوجيا الروح*. في القسم الثاني، سأنظر في إعادة إقرار هذه الصياغة المتناقضة بمصطلحات التحليل النفسي والمصطلحات الفوكوية. وسأشير من دون افتراض أي صلة تأثير مباشرة إلى أن استبصارات هيغل في "الوعي الشقي" حول حتمية ارتباط الجسدي في الإخضاع تتكرر في أطر فوكوية، وأن سردية فوكو حول الإخضاع، على الرغم من أهمية تجاوزها المنطق الديالكتيكي، تبقى مرتبطة بصورة غير متعمدة بالصياغة الهيغلية. علاوة على ذلك، يفترض هيغل ضمنياً أن الإخضاع يُفهم بوصفه ارتباطاً ينفي ذاته وبهذه الطريقة يتفق في افتراضه الفعال مع فكرة فرويد حول الاستثمار الليبيدي.

هيغل وإنتاج الاستعباد الذاتي

في كتاب فينومينولوجيا الروح لهيغل، يكاد يكون مستحيلاً العثور على الجسد بوصفه موضوعاً للانعكاس الفلسفي، أو حتى بوصفه موقعاً للخبرة، فلا يُشار إلى الجسد لدى هيغل، بصورة دائمة وغير مباشرة، إلا بوصفه تغليفاً للوعي أو موقعاً أو خصوصيةً له. حين نصل إلى القسم الخاص بالوعي الشقي، نكون، نحن القراء، قد مررنا بالفعل على السيّد

والعبد، ودُفعنا إلى فهم هاتين الشخصيتين المتعارضتين بوصفهما مُوضَعتَين بشكل تفاضلي بالنسبة للحياة الجسدية. يظهر العبد كجسد أداتي يوفر عملُه الشروطَ المادية لوجود السيد، وتعكس منتجاته المادية كلاً من تبعية العبد وهيمنة السيد. بمعنى من المعاني، يتخذ السيد وضعية الرغبة في الانعكاس الذاتي المتحررة من الجسد، تلك الرغبة التي لا تتطلب تبعية العبد في حالة الجسد الأداتي فحسب، بل التي تتطلب في الواقع أن يكون العبدُ جسدَ السيد، لكن بشرط ألا ينسى السيد نشاطه في إنتاج العبد أو ينكره، وهو إنتاج سنسميه إسقاطاً.

ينطوي هذا النسيان على حيلة ذكية. إنه فعل يُنكَر فيه نشاط معين، لكن بوصفه فعلاً يعترِف بالنشاط نفسه الذي يسعى إلى نفيه. إن إنكار المرء لجسده، وتحويله إلى "آخر"، ثم تأسيس "الآخر" بوصفه نتيجة مستقلة يعني إنتاج الجسد بطريقة يكون فيها نشاط إنتاجه - وارتباطه الجوهري بالسيد - مرفوضاً. تنطوي هذه الحيلة أو الخدعة على إنكار مزدوج وعلى أمر إلزامي بأن يصبح "الآخر" متواطئاً مع هذا الإنكار. منعاً لتحول المرء إلى الجسد الذي يكون عليه السيد بصورة مفترضة، وتهييئاً لاتخاذ المرء وضعية العبد كما لو كان الجسد الذي هو عليه ينتمي إليه وحده - ومنعاً لأن يكون إسقاطاً منظَّماً للسيد - لا بدّ من نوع معين من التبادل، صفقة أو اتفاق، تُسَنُّ فيه الحيل ويُعمَل بها. في الواقع، يتمثل الأمر الملزِم للعبد في الصياغة التالية: كُن جسدي من أجلي، لكن لا تدعني أعرف أن الجسد الذي أنت عليه هو جسدي. يُنفَّذ هنا أمر واتفاق بطريقة تجعل التحركات التي تضمن تنفيذ الأمر والاتفاق محجوبة ومنسية على الفور.

في نهاية القسم الخاص بالسيادة والعبودية يكدح العبد في العمل بصورة متكررة على الأشياء التي تخص السيد. بهذا المعنى، يُعدّ عمل العبد ومنتجاته من البداية ملكاً لغيره وتتم مصادرتها. إنها تُوهَب قبل أي إمكانية لوهبها، لأنها بالأحرى ليست ملكاً للعبد كي يهبها. ومع ذلك، يصبح هذا "العقد" الذي يحلّ من خلاله السيد محل العبد استتباعياً؛ حيث تصبح عملية الإحلال نفسها تأسيسية للعبد ومن أجله. عندما يكدح العبد ويتمكن من تمييز توقيعه الخاص على الأشياء التي يصنعها، يدرك التوقيع كأثر فني، حيث يضع عليها علامات تدل على أنها من عمله الخاص، علامات مشكِّلة للموضوع نفسه. يُنتج عمله مجموعة من العلامات المرئية والمقروءة التي يقرؤها العبد مجدداً من الموضوع بوصفها تأكيداً على عمله التشكيلي الخاص. إلا أن هذا العمل، هذا النشاط، الذي ينتمي من البداية إلى السيد، ينعكس على العبد بوصفه عمله الخاص، بوصفه عملاً نابعاً من العبد، حتى لو بدا نابعاً من السيد.

فهل يمكن القول، إذاً، إن العمل المنعكِس هو في النهاية ملك العبد؟ فلنتذكر أن السيد قد أنكر كيانه العملي الخاص، أنكر جسده كأداة للعمل، وقد أسس العبد على أن يعمل كجسد من أجله. بهذا المعنى، تعاقد السيد مع الخادم على أن يكون نائباً أو بديلاً عنه. وهكذا، أصبح العبد منتمياً إلى السيد، لكن هذا النوع من الانتماء لا يمكن الاعتراف به، فالاعتراف بهذا الانتماء يعني الاعتراف بالاستبدال وبالنتيجة فضح السيد الذي يرفض على ما يبدو الجسد الذي هو عليه. وعليه، إنه استبدال في خدمة إنكار يعمل في سبيله العبد؛ فلا يمكن العبد أن يبدو فاعلاً ومستقلاً إلا من خلال المحاكاة وحجب حالة المحاكاة. في الواقع، ينبثق الموضوع بوصفه تجسيداً لعمل

العبد، وبوصفه بالتالي مثالاً على ذلك العمل، وتجميداً لذلك العمل وانعكاساً له. لكن ما الذي يعكسه الموضوع إذن؟ أهو استقلالية الخادم؟ أم أنه الأثر المخادع للاستقلالية الذي ينجم عن العقد المبرَم بين السيد والعبد؟ بكلمات أخرى، إذا حقق العبد استقلالية من خلال محاكاة جسد السيد، محاكاة تبقى مخفية عن السيد، تكون "استقلالية" العبد حينئذ النتيجةَ الموثوقة لهذا الخداع. وعليه، يعكس موضوع العمل استقلالية الخادم إلى الحد الذي يحجب فيه الموضوع أيضاً الخداع الذي هو نشاط الخادم. إذاً، في عمله، يكتشف الخادم توقيعه أو يقرؤه، لكن ما الذي يميّز هذا التوقيع ليكون توقيعه الخاص؟ يكتشف العبد استقلاليته، لكنه لا يرى (حتى الآن) أن استقلاليته هي الأثر المخادع لاستقلالية السيد. (كما أنه لا يرى أن استقلالية السيد في حد ذاتها خداع: يحقِّق السيد استقلالية الانعكاس المتحرر من الجسد ويوكل استقلالية التجسّد إلى العبد، منتجاً بذلك "استقلاليتين" تقصي من البداية وبصورة جذرية إحداهما الأخرى.)

لكن هنا يبرز السؤال: هل يبقى نشاط العبد مقيداً بصورة كاملة بالخداع الذي أُحدِث من خلاله؟ أم أن هذا الخداع تنتج عنه آثار تتجاوز سيطرة السيد أو سلطانه؟

إذا كان للعبد أن يميّز العلامات المنقوشة على الموضوع ويعرف أنها خاصته، فيجب أن يحدث هذا التمييز من خلال فعل القراءة أو التفسير بحيث يفهم العبد أن العلامات (Zeichen) التي يراها تُمثِّله بصورة ما. وهذا لا يعني أن النشاط يجب أن يُشهَد، بل يعني أن العلامات المنتَجة يجب أن تُقرأ بوصفها أثراً للتأثيرية الدالّة على العبد، يجب أن تُفهم بطريقة ما على أنها تشير بصورة رجعية إلى العبد بوصفه مُوَقِّعاً. إذا فهمنا أن ما يشكّل

الموضوع هو نقش العبد لتوقيعه، إذا فهمنا أن المبدأ الخاص بتشكيل الموضوع هو تشكيل العبد لتوقيعه، فإن توقيع العبد يعين مجالاً للملكية المتنازع عليها. إنها علامته التي يمكنه أن يقرأها (يجب أن نسمح للعبد بأن يحتل موقع الرجولة الافتراضية)، وعليه، يبدو الموضوع ملكاً له. ومع ذلك، فإن هذا الموضوع الذي وضع العبد علامةً عليه بملكه السيد، على الأقل من الناحية الاسمية. يوقِّع العبد نيابةً عن السيد، إن صح التعبير، بوصفه بديلاً مفوَّضاً عنه. وهكذا، فإن التوقيع لا يصادق على ملكية العبد للموضوع، بل يكون مَوْقِعاً لمضاعفة الملكية، ومن ثم يمهد الطريق لمشهد الطعن القضائي.

ليست العلامة أو الإشارة الموجودة على الموضوع ببساطة ملكاً للعبد - فمن خلال هذا الموضوع الذي عليه علامة، يستدل العبد على أنه كائن يضع علامات على الأشياء، أي يُنتِج نشاطه أثراً فردياً، توقيعاً، يكون ملكه على نحو لا يقبل الاختزال. يُمحى هذا التوقيع حين يُسلّم الموضوع إلى السيد الذي يختم عليه باسمه، يمتلكه، أو يستهلكه بطريقة ما. هكذا، يُفهم عمل العبد بوصفه علامةً تُبطِل نفسها بانتظام، بوصفه توقيعاً مُعرَّضاً للمحو عند تداوله. فالتداول هنا مسألة مصادرة من طرف السيد بصورة دائمة. كان العبد يعمل بالتأكيد من البداية من أجل شخص آخر، باسم شخص آخر ورهن إشارة شخص آخر. فكان يضع توقيعه الخاص على الموضوع في ظل مجموعة من الشروط التي يُمحى فيها التوقيع دائماً، يُكتَب فوقه، يُصادَر، وتُعيَّن دلالته من جديد. إن كتب العبد فوق توقيع السيد، بحيث يُرجِع العبد مؤقتاً مَن هو وكيل وتابع في هذه العملية إلى الأصل، يصادر السيدُ الموضوعَ ويكتب فوق توقيع الخادم من جديد. إن ما يظهر يكون بمنزلة

علامة ملكية ناتجة عن مجموعة من الإيحاءات الاستتباعية أكثر من كونه مجرد موضوع مطرَّس (مثل تضاريس كافكا).

يدرك العبد نفسه بصورة ملحوظة في نهاية الفصل، ولكن ليس من خلال قراءة توقيعه من الموضوع. لقد رُسم توقيع السيد فوق توقيع العبد في النهاية. فيتعرف العبد إلى نفسه بفقده التوقيع نفسه، حين يشعر بأن استقلاليته أصبحت مهدَّدة نتيجة هذه المصادرة للملكية. إذاً، يُستمدّ إدراك ذاتي معين بصورة غريبة من الهشاشة الجذرية لحالة العبد؛ حيث يتحقق ذلك من خلال تجربة الخوف المطلق.

هذا الخوف هو خوف معين من فقد السيطرة، خوف من سرعة الزوال والقابلية للاستملاك يُنتجها نشاط العمل. يبدو منطق نشاط الخادم هنا متقارباً بصورة غريبة من منطق السيد. لقد تراءى لنا سابقاً أن السيد كان يشغل موقع الاستهلاك الخالص حيث يستولي على ما صنعه الخادم ويبطله. أما الخادم، بصورة متناقضة، فقد حقق تجربة الانعكاس الذاتي من خلال تشكيل موضوع يحمل علامات وجوده والعمل عليه، وبذلك فهم نفسه بوصفه كائناً يشكّل أو يخلق الأشياء التي تفوقه قدرة على الاستمرار، بوصفه منتِجاً للأشياء المستدامة. بالنسبة للسيد، الذي يشغل موقع الاستهلاك الخالص، كانت الأشياء سريعة الزوال، وكان في حد ذاته معرَّفاً بوصفه مجموعة من الرغبات سريعة الزوال. يبدو بالنسبة للسيد إذاً أن لا شيء يستمر، باستثناء ربما نشاطه الاستهلاكي الخاص، رغبته الأبدية الخاصة.

مع ذلك، فإن هذين الموقفين ليسا متعارضين جذرياً، فكل منهما يختبِر فقد الموضوع بصورة دائمة وحصرية ومختلفة، ومن خلال هذا الفقد، يختبر

سرعة الزوال المخيفة. إن العمل، وفقاً لهيغل، شكلٌ من أشكال الرغبة، ذلك الذي يُثبّط بصورة مثالية طابع سرعة الزوال الخاص بالرغبة؛ وبكلمات هيغل، "إن العمل رغبةٌ مكبوحة، عبور موقوف"(١١٨/ ١٥٣). إن العمل على الموضوع يعني منحه الشكل، ومنحه الشكل يعني منحه وجوداً يتغلب على زواليته. وإن استهلاك الموضوع يعني نفي تأثير استمراريته؛ فاستهلاك الموضوع يعني تشويه شكله. غير أن مراكمة الممتلكات تتطلب امتلاك الموضوعات المشكَّلة بدلاً من استهلاكها؛ فلا يمكن للموضوعات أن تحتفظ بشكلها و"توقِف العبور" إلا بوصفها ممتلكات. لا تفي الموضوعات بالوعد اللاهوتي الذي استُثمر فيها إلا بوصفها ممتلكات.

يتمثل خوف العبد إذاً في تجربة امتلاك ما يبدو أنه ملكية مُصادرة. في تجربة التخلي عن ما كان قد صنعه، يفهم العبد قضيتين: الأولى، أن ما هو عليه مُجسَّد أو مدلول عليه في ما يصنعه، والثانية، أنه ملزم بالتخلي عن ما يصنعه. وعليه، إن كان الموضوع الذي يعرّف العبد، ويعكس ما هو عليه، هو التوقيع الذي من خلاله يكتسب معنى وجوده، وإن كان يُضحى بهذه الموضوعات باستمرار، فيكون العبد كائناً يضحي بنفسه باستمرار. لا يمكن للعبد التعرف إلى توقيعه الخاص إلا بوصفه ما يُمحى باستمرار، إلا بوصفه موقعاً يتلاشى على الدوام. ولا يمكنه التحكم في الموضوع الذي يضع اسمه عليه أو في الغايات التي من خلالها يسعى إلى تثبيت اسمه. إن توقيعه عبارة عن فعل محو للذات: يقرأ التوقيع فيعرف أنه توقيعه الخاص، يعرف أن وجوده يخصه بشكل لا يُختزل، وأن ما يخصه بشكل لا يُختزل هو تلاشيه الخاص، وأن هذا التلاشي نتيجة لشيء آخر - أي أن ذلك شكل اجتماعي من المحو الذاتي. فهو لا يعمل من أجل شخص آخر يستولي على

حصيلة عمله فحسب، بل يتخلى عن توقيعه ويعطيه للشخص الآخر، فلا يكون توقيعه بعد الآن علامة تميّز ملكية عمله بأي شكل من الأشكال.

إن مصادرة الموضوع لا تُبطل إحساس العبد بنفسه بأنه كائن عامل، لكنها تعني ضمنياً أن العبد يفقد أيضاً كل ما يصنعه. إن الشيء المحدّد الذي يصنعه العبد يجعل العبد نفسه شيئاً محدّدا. لكن بسبب التخلي عن الموضوع، يصبح العبد شيئاً يمكن التفريط فيه. إذا كان الموضوع بمنزلة تثبيت للعمل أو تشكيل له، وإذا كان العمل هو عمل العبد، فإن طابع الحتمية والزوال الخاص بالشيء سيعني طابع الحتمية والزوال الخاص بالعبد. إن الجسد العامل الذي يعرف الآن أنه قد شكل الموضوع يعرف أيضاً أنه زائل. إن العبد لا ينفي الأشياء (بمعنى تغييرها من خلال العمل) ويكون عبارة عن نشاط نفي فحسب، بل يكون عرضة لنفي كامل ونهائي في الموت. تذكرنا مواجهة الموت في نهاية الفصل بصراع الحياة والموت في بدايته. كان الهدف من استراتيجية الهيمنة أن تحل محل صراع الحياة والموت. لكن في نسخة سابقة، حدث الموت من خلال عنف الآخر؛ كانت الهيمنة طريقة لإجبار الآخر على الموت في سياق الحياة. إن فشل الهيمنة كاستراتيجية يعيد تقديم الخوف من الموت، لكنه يموضعه بوصفه المصير الحتمي لأي كائن حُدِّد وعيه وجُسِّد، لا بوصفه تهديداً من طرف شخص آخر. يوشك العبد على الاعتراف المدمِّر بموته الخاص في الفقرة الأخيرة من الفصل، لكنه يمتنع عن الاعتراف بالموت، فيسم نفسه بدلاً من ذلك بسمات مختلفة خاصة به، ويتخذ موقفاً متعنتاً ومتعجرفاً، ويتمسك بما يبدو له بأنه ثابت في نفسه، فيتمسك به بشدة، حتى لا يعرف أن خطر الموت يهدد كل

جانب من جوانب ثباته: "بما أن القناعات الكاملة لوعيه الطبيعي لم تُعرَّض للخطر، يبقى الكائن المحدد من حيث المبدأ مرتبطاً بها؛ إن امتلاك المرء لرأي خاص به ينطوي على إرادة ذاتية، على حرية لاتزال عالقة في شباك العبودية" (١١٩/ ١٥٥).

يظهر الوعي الشقي هنا في الحركة التي فيها يُسكَّن الرعب من خلال حلّ التعنّت أو بالأحرى من خلال العمل الذي يُزاح فيه الموت الجسدي ويحلّ محله عناد أو تعنت يُعاد تقييمه في الفصل التالي بوصفه تقوى ذاتية دينية. هذه الذات التي تدّعي التقوى لا تخلو من الرعب: انعكاسيتها ترعبها ذاتياً. إن الجسد الذي جعله العبد رمزاً لأداة عمل يُعاد تشكيله في نهاية فصل السيادة والعبودية كموضوع زائل عرضة إلى الموت. ومع ذلك، يُتجنب إدراك موت الجسد مقابل نمط من العيش يموت فيه الجسد تدريجياً من دون توقف: وهكذا، ينتقل من عبودية العبد إلى عبودية الوعي الشقي. يحل العبد محل السيد من خلال الاعتراف بقدرته التكوينية الخاصة، وما أن يُزاح السيد، يصبح العبد سيّد نفسه، وعلى نحو أكثر دقة، يصبح سيّد جسده الخاص؛ حيث يشير هذا النوع من الانعكاسية إلى العبور من العبودية إلى الوعي الشقي. ينطوي ذلك على انقسام النفس إلى قسمين، إلى سيادة داخلية وعبودية داخلية في وعي واحد، حيث يتظاهر الجسد بأنه غيرية، لكن هذه الغيرية تصبح داخلية الآن في النفس ذاتها. يظل الجسد منفصلاً عن الوعي ولا يكون خاضعاً بوصفه أداة خارجية للعمل. وحين يعاد تأسيسه بوصفه شيئاً غريباً داخلياً، يُحفظ الجسد من خلال إنكاره على أنه ذلك الذي ينبغي للوعي أن يستمر في إنكاره.

ما هو الشكل الذي يأخذه هذا الخضوع الذاتي في القسم المتعلق بالوعي الشقي؟ في المقام الأول هو شكل من أشكال التعنت (eigensinnigkeit). حيث يكون لهذا الخضوع الذاتي "رأي خاص به" أو "إرادة ذاتية"، لكنه يبقى شكلاً من أشكال العبودية. يتعلق الوعي بنفسه أو يلتصق بنفسه، فيكون هذا التعلق بالوعي تنصُّلاً من الجسد في الآن نفسه، ويبدو أنه يدلّ على الخوف من الموت، على "الخوف المطلق". يتطلب الوعي الشقي هذا الالتصاق ويضمنه من خلال استثارة أمر إلزامي. يتلاشى الخوف من خلال تشريع معيار أخلاقي. هكذا، يكون الدافع وراء الأمر الإلزامي الذي يُلزِمه بالتعلق بالنفس هو هذا الخوف المطلق والحاجة إلى رفض هذا الخوف. فيكون هذا الأمر رفضاً منفصلاً للخوف المطلق بقدر ما يكون إلزاماً أخلاقياً.

يشرح القسم المتعلق بالوعي الشقي نشأة المجال الأخلاقي كدفاع ضد الخوف المطلق الذي يتحفز من خلاله. إن اختلاق المعايير بدافع الخوف (وخلافاً له)، والفرض الانعكاسي لتلك المعايير، يُخضع الوعي الشقي بطريقة مزدوجة: تُخضَع الذات إلى المعايير، وتُخضِع المعاييرُ الذات، أي أنها تعطي شكلاً أخلاقياً لانعكاسية هذه الذات الناشئة. إن الإخضاع الذي يكون رهن إشارة الأخلاقيّ هو فرار من الخوف، فيتشكّل بذلك كنوع من الفرار والإنكار، كنوع من الفرار الخائف من خوف يستر خوفه بالتعنت أولاً وبالتقوى الذاتية الدينية ثانياً. وكلما أصبح الأمر الأخلاقي مطلقاً بصورة أكبر، أصبح تنفيذ قانونه أكثر استعصاءً وعناداً، وأصبحت مُطْلَقيّة الخوف الدافِع موضَّحة ومرفوضة في آن معاً. هكذا يحلّ القانون المطلق، الذي أعاد تكوين الخوف بوصفه خوفاً من القانون، محل الخوف المطلق.

إن الخوف المطلق يعرِّض جميع الأشياء الحتمية إلى الخطر، بما في ذلك الشيئية الحتمية للخادم. يُلغي الفرار من الخوف، أي الخوف من الموت، طابع الشيئية الخاص بالذات. ويستلزم ذلك إلغاء الجسد والتعلق بما يبدو أكثر تحرراً من الجسد: الفكر. يقدّم هيغل الرواقية كنوع من التعلق الدفاعي، ذلك الذي يفصل نشاط التفكير عن أي محتوى. وفقاً لهيغل، تنكفئ الرواقية إلى وجود ذاتي وعقلاني ويكون هدفها الأعلى هو الانسحاب المطلق من الوجود في حد ذاته، بما في ذلك وجودها الخاص. تكون هذه المهمة على ما يبدو مُنكِرة للذات بقدر ما يتطلب بالتأكيد إنكار الذات ذاتاً مستمرة لتفعيل الانسحاب من وجودها الخاص ومن الوجودات الأخرى. ولأن فعل النفي المفاهيمي يفترض دائماً موقفاً يحدث من خلاله النفي، ينتهي الأمر بالرواقية إلى التشديد على إيجابية الذات التي سعت إلى إنكارها. تتبع الشكوكيةُ الرواقيةَ لدى هيغل لأن الشكوكية تبدأ من خلال افتراض مناعة الذات المفكِّرة. وفقاً للشكوكية، تكون الذات نشاطاً نافياً على الدوام، تُنكِر بصورة نشطة بوجود أي شيء واصفةً هذا الإنكار نشاطها التأسيسي.

تنفي الشكوكية مجال الغيرية من خلال محاولة إظهار أن أي تحديد معين للضرورة المنطقية يتحول إلى نقيضه، وبذلك لا يكون ما هو عليه. يتتبع الشكوكي ويركز على هذا التلاشي المستمر للمظهر المحدّد من دون مراعاة المنطق الجدلي الذي ينسّق هذه التناقضات المختلفة ويوحدها. وعليه، ليس هناك "ما يكون عليه"، وليس هناك أرضية منطقية أو تجريبية يمكن للشكوكيين أن يصلوا إليها وأن يدركوا من خلالها مجال الغيرية بشكل

عقلاني. يصبح تفكير الشكوكيين جهداً محموماً لجعل كل تحديد معين يختفي ويتحول إلى آخر، بحيث يستمر هذا الظهور والتلاشي المستمر من دون نظام أو ضرورة. ينتهي الأمر بالشكوكي، مثل بعض المؤرخين الجدد بيننا، إلى إنتاج تناقض لمصلحته الخاصة: يناقش هيغل بوضوح أن هذا الإنتاج للفوضى (المفهوم بوصفه تناقضاً مستمراً) يمكن أن يكون ممتعاً بقدر ما يكون الشكوكي قادراً دائماً على تقويض موقف خصمه الفلسفي.

لايزال هذا النوع من الإنكار الممتع والمتواصل شكلاً من أشكال التعنت أو العناد: "إنه يشبه في الواقع شجار الأطفال العُنُد الذين من خلال مناقضتهم أنفسهم يستمتعون بمناقضة بعضهم بعضاً بصورة مستمرة" (١٢٦/ ١٦٢). يتجاوز الشكوكي تناقضه الخاص من أجل الاستمتاع في إجبار الآخرين على مشاهدة تناقضاتهم. لكن هذه المتعة، وهي شكل من أشكال السادية، قصيرة الأمد، لأن الطابع المتعنت والمستمر لجهود الشكوكي سيُفنَّد حتماً حين يواجه الشكوكي شخصاً آخر مثله. إذا كشف شكوكي آخر تناقضات الشكوكي الأول، سيضطر الشكوكي الأول حينها إلى أخذ تناقضاته الخاصة في الحسبان. هذا الإدراك لتناقضه الخاص سيهيّئ له نمطاً جديداً من التفكير. عند هذه المرحلة، يصبح الشكوكي واعياً بشكل ذاتي بالتناقض التأسيسي لنشاطه النافي وينبثق الوعي الشقي كشكل صريح من الانعكاسية الأخلاقية.

بمعنى ما، تتحول المتعة الطفولية والمتعنتة، التي يستمدها الشكوكي من مشاهدة وقوع شخص آخر في تناقضات، إلى شقاء عميق حين يُجبَر، إن جاز التعبير، على مشاهدة نفسه يقع في تناقضات لا نهاية لها.

تبدو المسافة هنا التي توفرها المشاهدة مرتبطة بشكل أساسي بسادية المتعة وبوقفة الشكوكي بوصفه ذلك الشخص الذي يستثني نفسه من الموقف الذي يشهده من خلال الوقوف على مسافة بصرية منه. تصبح المتعة السادية في مشاهدة الآخر في وضع الشقاء مشاهدة غير ممتعة للنفس.(*) تنطوي المشاهدة على تكرارٍ مُحاكٍ للذات، يكذِّب انعدامُ العاطفة فيه عاطفةَ المحاكاة. إن الذات التي دعَّمت هويتها من خلال تشجيع الآخرين على الوقوع في التناقض ترى نفسها فجأة واحدةً من هؤلاء الآخرين؛ إن هذه المراقبة للنفس من مسافة معينة لا تدشّن الوعي الشقي فحسب، بل تقلب أيضاً متعة الشكوكي إلى ألم.

ترتدّ السادية الموجَّهة نحو الآخر إلى الوعي نفسه (مؤجِّلةً في الوقت الحاضر ما إذا كانت المتعة في السادية سيُعاد توجيهها نحو الوعي أيضاً أم لا). بوصفه بنيةً مزدوجة، يَعُدّ الوعي الشقي نفسه موضوع ازدراء.

يتخذ التفسير الفلسفي لهذا الازدراء الشكل التالي: يكون الوعي الآن منقسماً إلى جزأين، من جهة أولى، "الجوهري" و"الثابت"، ومن جهة أخرى، "غير الجوهري" و"المتغير". إن الذات المشاهِدة، والتي تُعرَّف بأنها نوع من الشهادة والازدراء، تميّز نفسها عن الذات المشهودة التي تقع في تناقض على الدوام. تصبح هذه المشاهدة وسيلةً لإعادة تحديد المسافة البصرية بين الذات البعيدة عن المشهد والذات المتناقضة. إلا أن الذات الشاهِدة والمزدرية، في هذه الحالة، لا يمكنها أن تنكر أن الذات المتناقضة هي ذاتها الخاصة؛ إنها تعرف أن الذات المتناقضة هي ذاتها، لكن لتعزيز هوية مقابِلة ومواجِهة لها، فإنها تجمل هذه الذات

المتناقضة جزءاً غير جوهري من نفسها. فتتخلص تالياً من نفسها بهدف تطهير نفسها من التناقض.

نتيجةً لذلك، يوبّخ الوعي الشقي نفسه، وينصّب جزءاً من نفسه قاضياً نقياً بعيداً عن التناقض ويستخف بالجزء المتغير فيه على أنه غير جوهري، على الرغم من ارتباط هذا الجزء به على نحو لا يمكن الخلاص منه. إن النشاط الذي يبدأ في الشكوكية كسادية طفولية تُعاد صياغته بصورة ملحوظة على أنه حكم ذاتي أخلاقي في سياق الوعي الشقي: إذاً، كشخص بالغ يتوجّه إلى طفل، يُصدر الوعي الثابت "حكماً" على الوعي المتغير. ومع ذلك، فإن العلاقة بين الفكر والجسدية كامنة في هذه البنية المزدوجة للذات، لأن الثابت سيكون نوعاً من الفكر غير المتناقض، الفكر النقي الذي سعى إليه الرواقيون، وسيكون المجال المتناقض مجالاً للصفات المتناوبة، المجال المتغير للمظهر، ما يتعلق بالكيان الظاهراتي الخاص بالذات. يتحول الطفل الذي "يشاهد" إلى القاضي الذي "يصدر الحكم"، وينغمس جانب الذات الذي يصدر الحكم فيه في العالم المتغير للإحساس الجسدي.

يسعى الوعي الشقي إلى التغلب على هذه الازدواجية من خلال إيجاد جسد يجسّد نقاء الجزء الثابت؛ يسعى إلى إقامة علاقة مع "الثابت في شكله المجسَّم والمجسَّد". لتنفيذ ذلك، تُخضِع الذات جسدها الخاص لخدمة فكر الثابت؛ حيث يكون هذا الجهد الإخضاعي والتطهّري جهد التعبّد (Andacht). ومع ذلك، بصورة متوقَّعة، يثبت أن هذا الجهد لتوظيف الجسد في خدمة تفكير الثابت مستحيل. ويتبين أن التعبّد هو شعور نقي مُركَّز على الذات، ما يشير إليه هيغل باستخفاف بوصفه "الرنين العشوائي

للأجراس، أو غشاوة البخور الدافئ، تفكير موسيقي" (١٣١/ ١٦٨). إن الشعور المُركَّز على الذات هو شعور جسدي مُجبَر على الدلالة على المتعالي والثابت، هو شعور يبقى على الرغم من ذلك مستقرّاً في الجسد الذي يسعى إلى التعالي عليه. في الواقع، لا يشير الشعور المُركَّز حول الذات إلا إلى نفسه (شكل متعال من التعنّت)، وهو غير قادر تالياً على تقديم المعرفة حول أي شيء سوى نفسه. إذاً، يتبين أن التعبّد، الذي يسعى إلى تحويل الجسد إلى أداة في خدمة الثابت، هو انغماس في الجسد يمنع الوصول إلى أي شيء آخر؛ في الواقع، هو انغماس يعتقد أن الجسد هو الثابت ويقع بذلك في التناقض.

وعلى الرغم من ظهور التعبّد كشكل من أشكال الانغماس في الذات، إلا أنه أيضاً استمرار في توبيخ الذات وإماتة رغباتها. وبسبب عدم وصول هذا الشعور المركّز على الذات إلى الثابت بصورة محددة، يصبح الشعور نفسه موضوعاً للاستهزاء والحكم، ويشير بذلك إلى عجز مستمر للذات فيما يتعلق بإجرائها المتعالي. المتعالي هو ما يُفقد بصورة دائمة، ويتردد بذلك إلى هذا الوعي بوصفه صورة لما لا يمكن الوصول إليها إطلاقاً، وما يُفقَد إلى الأبد. إذاً، في وضع التعبّد، "لا يجد الوعي... إلا قبر حياته كواقع حاليّ" (١٣٢ / ١٦٩-٧٠). من خلال تبديل مواضع الأشكال، يبقى الجسد في قيد الحياة، ولا يبقى من المثال المتعالي سوى "قبر". في حين يبدأ التعبّد كمحاولة لإخضاع الجسد لموضوع متعال، وينتهي بأخذ الجسد، أي الشعور المُركَّز على الذات، كموضوع لعبادته، ويترك الروح الثابتة تموت.

قد نستنتج هنا أن شكلاً معيناً من الانهماك بالذات، ذلك الذي يُفهَم بوصفه صياغة مُعادة للتعنّت المنيع، يؤسِّس نرجسية الذات التي تهزم

مشروع التعبّد القائم على التضحية بالذات. إن الذات التي ستُخضِع جسدها إلى مثال، أي ستُرغِم جسدها على تجسيد مثال، تجد نفسها أكثر استقلالية من ذلك المثال وتفوقه قدرة على الاستمرار. إن انهيار التعبّد وتحوله إلى نرجسية، إن جازت تسميته كذلك، يدلّ على استحالة ارتحال الجسد بصورة نهائية في الحياة. ينبثق إذاً شكل جديد من الذات، شكل كانطي بصورة واضحة، يكون مُجبراً على قبول حتمية تعذّر الابتعاد عن الجسد بوصفها افتراضاً مسلّماً به جدلا. إن كان الجسد ضرورياً في عالم الظهور، فمن المؤكد أن هناك عالم نومينونيّ لا مكان فيه للجسد؛ حيث ينقسم هذا العالم إلى كائنات لذاتها وكائنات في ذاتها.

في صياغة تتنبّأ بشذرات كيركيغارد الفلسفية، يدّعي هيغل أن العالم الثابت يستسلم أو يتخلى عن الشكل المجسَّد، بحيث أنه، الفيذاته the in-itself، يقدّم نسخة مجسَّدة من نفسه إلى العالم المتغيِّر للتضحية بها. توحي هذه الإشارة إلى صورة المسيح بأن العالم الثابت يصبح مجسَّداً، لكنه لا يفعل ذلك إلا من أجل التضحية به أو إعادته إلى العالم الثابت الذي جاء منه. بوصفه نموذجاً للحياة المقدسة، يُفهم المسيح على أنه تجسيد يكون باستمرار في حالة إسداء الشكر. يسعى هذا الوعي المتجسد في رغبته وعمله إلى إسداء الشكر على حياته وقدراته ومَلَكاته الخاصة. هذه الأشياء تُوهَب له؛ يختبر حياته كهدية؛ ويعيش حياته في حالة امتنان. هو مدين بكل أفعاله لشيء آخر، فتُفهَم حياته كنوع من الدَيْن الأبدي.

وذلك بصورة محددة بسبب، من ناحية أولى، أن هذا الكائن الحيّ مدين بحياته لكائن آخر، فهو ليس مركز أفعاله الخاصة أو أصلها. يُحال فعله على

فعل كائن آخر؛ فلا يكون إذاً هو أساس فعله الخاص، ولا يكون مسؤولاً عما يفعله. ومن ناحية أخرى، يجب أن تُفسَّر أفعاله الخاصة بوصفها تضحية دائمة بالذات من خلالها تؤكِّد الذات شُكرها له أو تُظهره. هكذا، يصبح إظهار الشكر نوعاً من تبجيل الذات، ما سيطلق عليه هيغل اسم "الفردية القصوى" (١٣٤/ ١٧١).

إن إنكار الذات بوصفها أصل أفعالها الخاصة يجب أن يُمارس بصورة متكررة، ولن يتحقق ذلك في النهاية إنْ كان إظهار الإنكار في حد ذاته عناداً ذاتياً فحسب. وعليه، فإن هذا العناد الذاتي يُربك من الناحية البلاغية ما يُفترض أن يُظهره. تُصبح الذات مؤديةً للإنكار باستمرار، حيث يعارِض الأداء، بوصفه نشاطاً، افتراض انعدام النشاط الذي ينبغي له أن يشير إليه. بصورة متناقضة، يصبح الأداء مناسبةً لنشاط ضخم لامتناه ينمّي ويفردن الذات التي يسعى إلى إنكارها.

هذا الوعي، شأنه شأن الرواقيّ، يسعى إلى معرفة نفسه وإظهارها على أنها "لا شيء"، وفي النهاية يغدو حتماً أداءً للاشيء. إن المتعة هنا التي بدت منتميةً فيما مضى إلى السادية الطفولية للشكوكي تُرَدّ إلى الذات: يناقش هيغل أن "فعل اللاشيء" هذا يجد في "متعته شعوراً بالبؤس." هذا الخلط بين المتعة والألم ينتج عن إنكار الذات التي لا يمكنها أن تحقق ذلك الإنكار إطلاقاً الذي، بوصفه تحقيقاً متواصلاً، يحمل معه تأكيداً ممتعاً للذات. يبدو بالأحرى كنرجسية سلبية، كانهماك بما هو أكثر تحطيماً وتدنيساً له.

مرة أخرى هنا، تُصوّر الذات التي ستُنكَر بوصفها ذاتاً جسدية، على أنها "هذا الفرد الفعلي في الوظائف الحيوانية." يبدو أن هيغل يشير ضمنياً إلى

التغوّط بوصفه موضوع انهماك ذاتي: "لم تعد هذه [الوظائف الحيوانية] تؤدَّى بصورة طبيعية ومن دون إحراج كأشياء تافهة في ذاتها لا يمكنها أن تمتلك أي أهمية أو دلالة جوهرية للروح؛ بدلاً من ذلك، أصبح العدو يكشف عن نفسه في شكله المميز من خلالها، إنها بالأحرى موضوع اجتهاد جاد، وتصبح بصورة محددة أشياء مهمة جدا. غير أنّ هذا العدو يجدد نفسه في هزيمته ووعيه، في تثبيت انتباهه عليه، وبمعزل عن تحرير نفسه منه، يبقى بالفعل متصلاً به إلى الأبد، ويرى نفسه مدنَّساً إلى الأبد" (١٣٥-٣٦ / ١٧٤). يُوصَف هذا العدو، إن صحَّ التعبير، بأنه "الخاصية الأنقى للشخصية الأحقر"، ذلك الذي يعمل، للأسف، كموضوع تعين لهذا الوعي "الساقط". هنا، يصبح الوعي في دناءته الكاملة كالبراز، ضائعاً في شرجية ذاتية المرجعية، في دائرة من صنعه الخاص. بكلمات هيغل، "لدينا هنا شخصية مقيَّدة بذاتها الخاصة وأفعالها التافهة، شخصية تُطيل التفكير في نفسها، بائسة بقدر ما هي فقيرة" (١٣٦/ ١٧٤).

ناظراً إلى نفسه على أنه لاشيء، على أنه فعل اللاشيء، على أنه وظيفة إفرازية، ومن ثم على أنه براز، يختزل هذا الوعي نفسه بشكل فعال إلى الخاصيات المتغيرة لوظائفه ومنتجاته الجسدية. مع ذلك، ونظراً إلى أنها تجربة في البؤس، هناك وعي ما يقيّم هذه الوظائف ولا يتماثل تماماً معها. بصورة ملحوظة، إنه في الواقع هنا، في محاولة تمييز نفسه عن وظائفه الإفرازية، يعتمد الوعي على "وسيط"، ما سيطلق عليه هيغل اسم "الكاهن". من أجل إعادة التواصل مع النقي والثابت، يضحّي هذا الوعي الجسدي بكل "أفعاله" للكاهن أو القس. هذه الفاعلية الوسيطة تبرّئ الوعي الدنيء من مسؤوليته عن أفعالها الخاصة. بتأسيس المشورة

والنصح، يسوّغ الكاهن أفعال الوعي الدنيء. كل ما يقدّمه الوعي الدنيء، تجسداته الخارجية، بما في ذلك الرغبة والعمل والإفراز، يجب أن تُفسَّر على أنها قرابين، على أنها كفّارات. يجعل الكاهن نكران الذات الجسدية ثمناً للقداسة، فيرفع بذلك حركة الإفراز الإنكارية إلى منزلة الممارسة الدينية التي فيها يُطهَّر الجسد بأكمله بطريقة طقسية. تُقدَّس الدناءة من خلال طقوس الصيام والزهد في الشهوات [fasten and kasteien]" (١٣٧/ ١٧٥). ولأن التبرؤ من الجسد بصورة كاملة غير ممكن، كما رأى الرواقيون، يجب إنكاره بطريقة طقسية.

من خلال الصيام والزهد في الشهوات، يحرّم الوعي الشقي على نفسه متع الاستهلاك، معتقداً بأنه سيحبط من خلال ذلك ربما حتمية اللحظة الإفرازية. وبوصفهما فعلين جسديين مؤذيين للذات، يكون الصيام والزهد فعلين انعكاسيين، انقلابين للجسد على نفسه. في حدود هذه التضحية بالذات وهذا الزهد في الذات، يظهر الوعي الدنيء لكي يؤسّس أفعاله في ظل مشورة الكاهن، إلا أن هذا التأسيس يخفي ببساطة الأصول الانعكاسية لعقابه الذاتي.

عند هذه المرحلة، ينحرف هيغل عما كان نمطاً للشرح يُشدِّد من خلاله على وضعية نفي الذات بوصفها وضعية مُفسَّرة ظاهراتياً تدحض النفي الذي تسعى إلى ترسيخه. بدلاً من هذا الشرح، يؤكّد هيغل أن إرادة الآخر تعمل من خلال أفعال التضحية الذاتية التي يُقدِم عليها التائب. في الواقع، لا تُدحَض التضحية الذاتية من خلال الادعاء بأن التضحية الذاتية هي في حد ذاتها نشاط إرادي؛ يؤكّد هيغل بالأحرى على أن المرء يشرّع إرادة الآخر

في التضحية الذاتية. قد يتوقع المرء إظهار التائب على أنه نرجسي، يمرح في نفسه، ويبجّل نفسه، بحيث تُتوَّج العقوبات الذاتية بتوكيد مبهج للذات. لكن هيغل يتحاشى هذا الشرح، ويميل تالياً عن نمط الشرح في هذا الفصل لمصلحة الحل الديني في قسم الروح.

والحق، عند هذه المرحلة، يمكن المرء أن يتخيل مجموعة من التحولات الختامية لـ"الوعي الشقي" التي تختلف عن تلك التي يقدمها هيغل، إلا أن هذه المجموعة قد تكون هيغلية أكثر من هيغل نفسه. يتنصَّل التائب من فعله فيدّعي أن الفعل ليس فعله، ويقرّ بأن إرادة أخرى، إرادة الكاهن، تعمل من خلال تضحيته الذاتية، بل ويدّعي أن إرادة الكاهن قد حدَّدها الله. مثبَّتاً تالياً في سلسلة كبيرة من الإرادات، ينفذ الوعي الدنيء إلى مجتمع من الإرادات. وعلى الرغم من أن إرادته محدَّدة، إلا أنها مرتبطة بإرادة الكاهن؛ في هذه الوحدة، تُميّز فكرة الروح أولاً. يشير الوسيط أو الكاهن على التائب بأن آلامه ستُكافأ بوفرة أبدية، وبأن بؤسه سيُكافأ بسعادة أبدية؛ حيث يقتضي الألم والسعادة ضمنياً تحوّلهما المستقبلي إلى نقيضهما. بهذا المعنى، يعيد القس صياغة الانعكاس الجدلي ويرسّخ انقلاب القيم كمبدأ مطلق. في حين فُهمت متعة نفي الذات في جميع الأمثلة السابقة بوصفها متأصّلة في الألم (التبجيل المبهج للرواقي، السادية الممتعة للشكوكي)، فقد أزيلت المتعة هنا مؤقتاً من الألم، وعُدَّت تعويضاً مستقبلياً عنها. وفقاً لهيغل، فإن هذا التحول الإسخاتولوجي*، من ألم هذا العالم إلى متعة العالم الآخر،

* الاسخاتولوجيا: أو ما يُسمى بعلم أمور الآخرة. وهو جزء من اللاهوت الذي يركز على الأحداث الأخيرة للتاريخ أو المصير النهائي للبشرية.

يؤسِّس الانتقال من الوعي الذاتي إلى التفكير. وإن إدراك الوعي الذاتي لنفسه كجزء من مجتمع ديني من الإرادات يؤثر على الانتقال من الوعي الذاتي إلى الروح.

لكن ما الذي ينبغي لنا فهمه من هذا الانتقال النهائي إن أخذنا في عين الاعتبار العلاقة المحايثة بين الألم والمتعة في الانتقالات التي سبقته؟ قبل التعريف بـ"الوسيط" و"الكاهن"، يواصل الفصل المتعلق بالوعي الشقي التقدّم كما لو كان يتضمن نقداً حاداً للأوامر الأخلاقية والمُثل الدينية، نقداً يمهِّد الطريق لتحليل نيتشه الذي سيظهر بعد حوالي ستين عاماً. كل جهد يبذله في اختزال نفسه إلى لافعل أو لاشيء، في إخضاع جسده أو كبحه، يُتوَّج بصورة غير مقصودة بإنتاج الوعي الذاتي بوصفه أداةً للسعي وراء المتعة وتبجيل الذات. كل جهد يبذله في التغلب على الجسد، والمتعة، والفاعلية يتبين أنه ليس سوى توكيد لسمات هذه الذات بصورة خاصة.

إخضاعات بعد هيغلية

إن نقد نيتشه للمعايير الإيطيقية، الذي ظهر سابقاً في "الوعي الشقي" واستُفيض فيه في كتاب *On the Genealogy of Morals* وكتاب *Daybreak* لنيتشه، قد أُعيدت صياغته مؤخراً في كتاب *Discipline and Punish* لفوكو. يمكن إجراء مقارنة مفيدة لموقف هيغل وهؤلاء الذين ألهمهم نيتشه مع نقد فرويد لنشأة الأوامر الأخلاقية في كتاب *Civilization and Its Discontents*. وذلك مع الأخذ في عين الاعتبار أن الأوامر الأخلاقية وفقاً لهيغل تظهر أولاً في الاستجابة

الدفاعية للخوف المطلق، ويُفسَّر ظهورها كتحويل لهذا الخوف ورفض له. كان هذا الخوف المطلق خوفاً من الموت، وعليه، يكون خوفاً مشروطاً بسمة محدودية الجسد. قد يُفهم الرفض الإيطيقي للجسد وتبعيته بوصفهما جهدين سحريين للاستحواذ على ذلك النفي الوجودي. علاوة على ذلك، تُعرِّض مثالية الاكتفاء الذاتي الراديكالي للخطر من طرف نفاذية الجسد واعتماديته على الغير. بهذا المعنى، لا يكون الإفراز "الوظيفة الحيوانية" الوحيدة التي من شأنها أن تدلّ على "دنس" هذه الذات. إن الجهود المتكررة للتضحية بالجسد والتي تغدو توكيدات متكررة للجسد تمثّل أيضاً جهوداً للدفاع عنه ضد كل ما "يعرّضه للخطر"، حيث يدلّ التعرّض للخطر على وجود خطر أقل شدة من الموت، يدلّ على نوع من النوبة الاختراقية التي تقتضي حدوث انفعال أو اهتزاز جنسي "يتخلله كاملاً" *(durch and durch angesteckt)*. وعليه، يمكن المرء أن يجد في الأشكال المختلفة من الإهانة والأذية الذاتيتين المنمذجتين في "الوعي الشقي" تصوراً مسبقاً للعصاب، وقد يجد أيضاً نمطاً محدداً من الذعر الجنسانيّ المثليّ.(٦)

قد نعيد قراءة الخوف المحفِّز، الذي رفضه الأمر الإيطيقي وأعاد توجيهه، من حيث قابلية الجسد المخيفة "للمصادَرة". فإذا كانت ممكنة مصادرة السيد للنشاط العملي للخادم واستحواذ السيد على جوهر جسد الخادم، حينئذ يؤسس الجسد موقِعاً للملكية المتنازع عليها، موقِعاً يمكن أن يمتلكه الآخر بصورة دائمة من خلال الهيمنة أو التهديد بالموت. يتبيّن أن الجسد ليس سوى تهديد لمشروع السلامة والاكتفاء الذاتي الذي يضبط

المسار الظاهراتي. إن الانشغال الشرجي، الذي يسبق مباشرة ارتقاءه إلى مفهوم ديني للحياة الآخرة، يشير إلى أن النفاذية الجسدية لا يمكن حلّها إلا بالهروب إلى الحياة الآخرة التي لا توجد فيها أجساد إطلاقا. هذا التأكيد على النفي المطلق للجسد يتعارض مع جميع الجهود السابقة لإخضاع الجسد أو السيطرة عليه في الحياة، يتعارض مع تلك الجهود التي بلغت أوجها في تأكيد حتمية الجسد. يبدو هذا المفهوم معفى من الانعكاس الجدلي الذي يحلّه، في حين يتبين أن المفاهيم الدينية الأخرى هي طرائق خفية لإعادة تأكيد الجسد.

يصوغ التحليلُ النفسي نظريات في الفشل في الحفاظ على خضوع الجسد فيجعل الفشل موازياً للانعكاسات الجدلية السابقة. لطالما فُهم كبح الليبيدو على أنه في حد ذاته قمع مستثمَر ليبيدياً. وعليه، لا يُنفى الليبيدو تماماً من خلال الكبح، بل يصبح بالأحرى أداة لخضوعه الخاص. إن قانون الكبح ليس خارجياً على الليبيدو الذي يكبحه، بل إن قانون الكبح يكبح إلى الحد الذي يصبح فيه الكبح نشاطاً ليبيدياً.[٧] إضافةً إلى ذلك، فإن التحريمات الأخلاقية، لاسيما تلك المنقلبة على الجسد، هي في حد ذاتها مدعَّمة بالنشاط الجسدي الذي تسعى إلى كبحه:

إن فكرة... منتمية بالكامل إلى التحليل النفسي وغريبة على طريقة تفكير الناس العاديين... تخبرنا أن الضمير (أو بشكل أصح، القلق الذي يتحول فيما بعد إلى ضمير) هو بالفعل سبب الإنكار الغريزي أولاً، لكنّ هذه العلاقة تنعكس لاحقاً. كل إنكار للغريزة يصبح الآن مصدراً ديناميكياً للضمير وكل إنكار جديد يزيد من شدة هذا الأخير وتعصّبه.[٨]

إذاً، وفقاً لفرويد، تُتّبع أوامر الضمير المفروضة ذاتياً وتُطبَّق بدقّة لأنها أصبحت الآن موقع الإشباع ذاته الذي تسعى إلى حظره. بكلمات أخرى، يصبح الحظر موقع الإشباع المُزاح الذي حلّت محله "الغريزة" أو الرغبة المحظورة، وهي فرصة للمرء لكي تُعاش الغريزة من جديد تحت عنوان قانون الإدانة. يُعَدّ هذا بالطبع أصل الكوميديا التي يكون فيها حامل القانون الأخلاقي أخطر المنتهكين لتعاليمه (شخصية ديميسديل لهاوثورن وشخصية الفيلسوف الأخلاقي لتوم ستوبارد). ولأن هذا الإشباع المُزاح يُختبَر من خلال تطبيق القانون، يُنشَّط هذا التطبيق من جديد ويُكثَّف بظهور كل رغبة محظورة. لا يسعى الحظر إلى طمس الرغبة المحظورة؛ بل على العكس، يسعى الحظر إلى إعادة إنتاج الرغبة المحظورة، فتزداد شدته من خلال حالات الإنكار التي ينتجها. إن "الحياة الآخرة" للرغبة المحظورة هي في الحظر نفسه، فلا يُدعِّم الحظرُ الرغبةَ التي يُجبر الذات على إنكارها فحسب، بل يكون مُدعَّماً بها. بهذا المعنى، إذاً، يحدث الإنكار من خلال الرغبة ذاتها التي تُنكَر، أي أن الرغبة لا تُنكر تماماً، بل تُحفظ ويُعاد تأكيدها في بنية الإنكار ذاتها.

يناقش نيتشه على نحو مماثل، ويعرض بنية جدلية لا تختلف عن بنية هيغل، في نقده لمثال الزهد في كتاب *On the Genealogy of Morals*. إن حتمية الجسد في "الوعي الشقي" توازي حتمية "الغريزة" لدى فرويد والإرادة لدى نيتشه. وفقاً لنيتشه، يُعدّ مثال الزهد، الذي يُفهم بوصفه إرادة العدم، طريقة لتفسير كل أشكال المعاناة على أنها ذنب. على الرغم من أن الشعور بالذنب يعمل على إنكار نوع معين من الموضوعات

التي يريدها الإنسان، فإنه لا يستطيع أن يطمس طابع الإرادة لدى البشر. وفقاً لقاعدة الذنب، إذاً، "كان على الإنسان أن يريد شيئاً فحسب – في البداية، لم تكن ماهية الشيء، غايته، أو سماته ذات أهمية: *الإرادة ذاتها قد حُفظت*". وعليه، يجب أن يُفهم مثال الزهد، شأنه شأن الوعي الشقي لهيغل، على النحو التالي:

إن كراهية كل ما هو بشري، بل أكثر من ذلك، كراهية كل ما هو فاسد، كل ما هو مادي، هذا الاشمئزاز من الحواس، من العقل ذاته، هذا الخوف من السعادة والجمال، هذه الرغبة في الهروب من كل مظهر، تغيّر، صيرورة، موت، تمن، ومن الرغبة في حد ذاتها – معنى هذا كله هو إرادة العدم، إرادة تتعارض مع الحياة، تمرّد على الافتراضات الأكثر جوهرية في الحياة؛ ومع ذلك تبقى إرادة!... بدلاً من عدم إرادة شيء، يريد الإنسان اللاشيء![٩]

لا أقصد بذلك القول إن فكرة فرويد الإشكالية بصورة كبيرة حول الغريزة مكافئة تماماً للجسد غير المكتمل الهيغلي وللإرادة النيتشوية. إلا أنني أود اقتراح أن هؤلاء المفكرين الثلاثة يحددون نوعاً من الانعكاس الجدلي القائم على استحالة تحقيق قمع انعكاسي كامل أو نهائي لما يمكن أن نسميه على نحو غير دقيق بـ"الجسد" ضمن حدود الحياة. إذا كان قمع الجسد في حد ذاته حركة أداتية للجسد وبواسطته، حينئذ يُحفظ الجسد بصورة غير مقصودة في أداة قمعه وبواسطتها. مع ذلك، لا تؤدي الجهود ذاتية الإحباط لمثل هذا القمع إلى نقيضها فحسب – إلى تأكيد على الرغبة والإرادة والجسد، تأكيد يُهنّئ الذات ويبجّلها – بل تؤدي، في صيغ أكثر عصرية، إلى تأسيس للذات يتجاوز الإطار الجدلي الذي تُنتَج من خلاله.

يتبين لدى هيغل أن قمع الحياة الجسدية يتطلب الجسد نفسه الذي يسعى إلى قمعه؛ بهذا المعنى، يُحفظ الجسد في فعل القمع ذاته ومن خلاله. فهم فرويد هذا الأمر بشكل مختلف في تحليله للعصاب بوصفه نوعاً من التعلق الليبيدي بالحظر الذي يُحبِط الإشباع الليبيدي على الرغم من ذلك. عندما يشكل هذا الإحباط قمعاً، انفصال عملية توليد الأفكار عن العاطفة، ينشأ العصاب أو تتشكل الأعراض. يمكن المرء أن يقرأ إشارات هيغل إلى *eigensinnigkeit* أو التعنت على أنها مفسِّرة لعملية الانقسام والدفاع في تشكل العصاب. إن إشارة هيغل إلى هذا "الشقاء" بوصفه ارتباطاً متمتِّناً توحي بأن، كما في العصاب، النظام الأخلاقي للدافع الجسدي يصبح تركيز الدافع نفسه وهدفه. في كلتا الحالتين، نحن نميل إلى فهم الارتباط بالخضوع على أنه يشكل البنية الانعكاسية للخضوع نفسه. إن الدافع الجسدي أو التجربة الجسدية التي ستُنفى، بالعودة إلى هيغل، تُحفظ بصورة غير مقصودة من خلال نشاط النفي نفسه.

يمكننا أن نجد لدى هيغل وفرويد اعتماداً معيناً على الانعكاس الجدلي الذي من خلاله تخضع التجربة الجسدية المسوَّغة بصورة عامة لرقابة القانون كي تنشأ من جديد بوصفها التأثير المستدام لذلك القانون. إن مفهوم التسامي الفرويدي يوحي بأن تنحية المتعة أو إنكارها يمكن أن يصبح عاملاً مشكِّلاً للثقافة؛ وعليه يرسي كتاب فرويد *قلق الحضارة* حجر الأساس لكتاب ماركوزه *إيروس والحضارة*. يبدو أن الآثار الإنتاجية غير المتعمّدة للتسامي في تشكيل المنتجات الثقافية تتجاوز الانعكاس الجدلي الذي تُنتَج من خلاله. بينما نجد وفقاً لماركوزه أن الدوافع، أو الإيروس والثاناتوس،

تتقدم على الأوامر التنظيمية التي من خلالها تصبح قابلة لأن تُعاش ثقافياً، نجد وفقاً لفوكو أن الفرضية القمعية، التي يبدو أنها تتضمن نموذج النسامي في بنيتها، تخفق في العمل بصورة محددة لأن القمع يولد المتع والرغبات التي يسعى إلى تنظيمها. يرى فوكو أن القمع لا يعمل في نطاق المتعة والرغبة المعطى سابقاً؛ بل إنه يشكّل ذلك النطاق الذي ينبغي تنظيمه، ذلك الذي يكون دائماً بصورة فعلية أو محتملة خاضعاً للتنظيم. يتطلب النظام القمعي، كما يسميه فوكو، تكاثره وانتشاره الذاتيين. على هذا النحو، يتطلب هذا النظام توسُّع مجال الدافع الجسدي وانتشاره كنطاق أخلاقي، بحيث تتوفر لديه المواد الجديدة التي يمكنه من خلالها التعبير عن قوته الخاصة باستمرار. وعليه، يُنتِج القمع مجالاً من الظواهر الجسدية القابلة للانطباع بطابع أخلاقي بصورة غير متناهية من أجل تسهيل انتشاره الخاص وعقلنته.

هنا نجد أن فوكو يحيد عن نوع الانعكاس الجدلي الذي تتبعناه لدى هيغل. إن القمع الجسدي لا يتطلب وينتج الجسد نفسه الذي يحاول قمعه فحسب، بل يتجاوز ذلك فيوسع النطاق الجسدي من أجل تنظيمه وينشر مواقع السيطرة والانضباط والقمع. بعبارة أخرى، إن الجسد الذي يفترضه التفسير الهيغلي يُنتَج ويُنشَر باستمرار من أجل توسيع نطاق السلطة القضائية. بهذا المعنى، فإن القيود المفروضة على الجسد لا تتطلب وتنتج الجسد الذي تسعى إلى تقييده فحسب، بل إنها تنشر مجال الجسدي خارج المجال الذي يستهدفه القيد الأصلي. في عمل فوكو الذي وُجد فيه إشارة طوباوية أخيرة لديه، يكون هذا النشر الجسدي الذي تمارسه

الأنظمة القضائية خارج شروط الانعكاس الجدلي هو موقع المقاومة المحتملة أيضاً. ينتهي خطاب التحليل النفسي الذي يصف الرغبة المكبوتة ويشخّصها مرضياً بإنتاج تحريض خطابي للرغبة. يُصطنع الدافع باستمرار كموقع للاعتراف والسيطرة المحتملة تالياً، لكن هذا الاصطناع يتجاوز الغايات التنظيمية التي أُنتج من خلالها. بهذا المعنى، تصبح القوانين الجنائية، التي تسعى إلى تصنيف الحالة العادية السوية ومأسستها، موقعاً للطعن في مفهوم العاديّ؛ إن علماء الجنس الذين يصنفون المثلية الجنسية ويفسرونها مرضياً يوفرون الظروف لانتشار الثقافات الجنسية المثلية وعرضها بصورة غير مقصودة.

ضمن الإطار الهيغلي، تتطلب الذات التي تنفصل عن جسدها ذلك الجسد من أجل الحفاظ على نشاطها الانفصالي؛ وعليه، يكون الجسد الذي سيُقمع مُعَدّاً لخدمة ذلك القمع. بالنسبة لفوكو، يكون الجسد الواجب تنظيمه مُعَدّاً أيضاً بصورة مشابهة لخدمة القمع، غير أن الجسد لا يتشكل قبل هذا التنظيم. على العكس، يُنتَج الجسد بوصفه موضوعاً للتنظيم، ومن أجل أن ينمّي التنظيم نفسه، يتكاثر الجسد بوصفه موضوعاً للتنظيم. هذا التكاثر يعيّن الحد الذي يفصل نظرية فوكو عن نظرية هيغل ويمثل الموقع الخاص بمقاومة التنظيم المحتملة. تُستمد إمكانية هذه المقاومة من ما يُتعذّر توقعه في التكاثر. لكن لفهم كيفية إنتاج النظام التنظيمي لنتائج ليست غير متوقعة فحسب، بل تشكل المقاومة أيضاً، علينا الرجوع إلى مسألة الارتباطات المتعتة و، بصورة أكثر دقة، إلى مكان هذا الارتباط في تقويض القانون.

على الرغم من انتقاد فوكو لفرضية فرويد القمعية، إلا أنه مدين لهذه النظرية في وصفه لإنتاج الجسد المنظَّم وتكاثره. إن منطق الإخضاع الهيغلي والفرويدي، بصورة خاصة، يعني ضمناً أن أداة القمع تصبح البنية والهدف الجديدين للرغبة، وذلك على أقل تقدير حين يُثبِت الإخضاع فاعليته. لكن إذا تطلب النظامُ التنظيمي إنتاجَ مواقع تنظيم جديدة وطبعَ الجسد بطابع أخلاقي بصورة كاملة كبيرة، فما هو إذاً مكان الدافع والرغبة والارتباطات الجسدية؟ فهل من الممكن ألا يُنتِج النظامُ التنظيمي الرغبةَ فحسب، بل أن يصبح ذاته مُنتَجاً من خلال تنمية ارتباط معين بقانون الخضوع؟ إذا كان جزءاً مما تفعله الأنظمة التنظيمية هو تقييد تشكُّل الرغبة وارتباطاتها، فيبدو إذاً أنْ ثمة منذ البداية قابلية مفترضة للانفصال عن الدافع، وعدم تناسب بين القدرة على الارتباط الجسدي من جهة وموقع تقييدها من جهة أخرى. يبدو أن فوكو يفترض بصورة محددة أن للرغبة قابلية للانفصال، وذلك بزعمه أن التحريضات والانعكاسات غير متوقعة إلى حد ما وأن لديها القدرة، التي هي أساسية في مفهوم المقاومة، على تجاوز الأهداف التنظيمية التي أُنتِجت من أجلها. في حال لم يتمكن نظام ما من السيطرة الكاملة على التحريضات التي يُنتجها على الرغم من ذلك، فهل يعدّ ذلك بصورة جزئية نتيجةً لمقاومة الترويض النهائي الكامل الذي ينهض به النظام التنظيمي في مستوى الدافع؟

ما يشير إليه هيغل في "الوعي الشقي" ليس مجرد عدم قابلية البؤس الأخلاقي للاستمرار بشكل متماسك أو تسليم هذا البؤس بالكيان الجسدي الذي يسعى إلى إنكاره، بل يشير هيغل إلى أن السعي وراء

البؤس، الارتباط بالبؤس، هو شرط إبطال هذا الخضوع وإمكانيته. إذا كان البؤس، والكرب، والألم مواقعَ أو أنماطاً من التمنّت، طرائق للارتباط بالذات، أنماطاً من الانعكاس التي يُعبَّر عنها سلبياً، فذلك لأن الأنظمة التنظيمية توفرها بوصفها مواقعَ متاحة للارتباط، وعليه، ترتبط الذات بالألم بدلاً من ألا ترتبط على الإطلاق. وفقاً لفرويد، يكوّن الرضيع ارتباطاً ماتعاً بأي استثارة يصادفها، حتى لو كانت الاستثارة صادمة، ما يفسّر تشكُّل المازوخية ويفسّر، بالنسبة لبعض الأشخاص، إنتاج الدناءة، والرفض، والبؤس، وما إلى ذلك بوصفها شروطاً مسبقة ضرورية للحب. يمكن أن تصبح إيماءة الرفض مثيرة بصورة مازوخية لأنها إيماءة ليس إلا. على الرغم من أن الغرض المزعوم من إيماءة الرفض هو إحباط رغبة قادمة، إلا أنها تظهر على الرغم من ذلك بوصفها إيماءة، فتجعل نفسها حاضرة وقابلة للقراءة بوصفها نوعاً من العرض أو الحضور بالحد الأدنى. ولأنها تحديداً إيماءة رفض، فإنها تنكر بلاغياً التهديد بالانسحاب الذي تزعم مع ذلك بأنها تدلّ عليه. بالنسبة للرضيع، فإن حضور الموضوع أو تعيينه، بصرف النظر عن مدى إصرار الموضوع على الرفض، هو موقع الحضور والاستثارة، فيكون حضوره أفضل من عدم وجود موضوع على الإطلاق. هذه الحقيقة البدهية ليست بعيدة عما قاله نيتشه حول الإرادة التي تفضل إرادة العدم على ألا تريد إطلاقا. في كلتا الحالتين، تكون الرغبة في الرغبة هي الاستعداد للرغبة في ذلك الذي من شأنه أن ينبذ الرغبة تحديداً، حتى لو كان ذلك من أجل إمكانية استمرار الرغبة فحسب.

إذاً، السؤال الذي يبدو أن هيغل وفرويد يطرحانه على فوكو هو ما إذا كانت هذه المنطقة من "الارتباط المتعنت" مصوَّرة بطريقة ما في سيناريوهات الخضوع التي يصفها أم لا. إلى أي حد يستغل النظام التنظيمي هذا الاستعداد للارتباط الأعمى بما يسعى إلى قمع أو نفي هذا الارتباط ذاته؟ وإلى أي حد يمكن للارتباط الذي يتطلبه النظام التنظيمي إثبات أنه إخفاق تأسيسي والموقع المحتمل للمقاومة معاً؟ إذا كان الهدف النهائي للرغبة هو استمرارها ذاتها -- وهنا يمكن المرء أن يربط هيغل وفرويد وفوكو معاً إلى مفهوم الـ"كوناتوس" الخاص بسبينوزا - فإن قدرة الرغبة على الانسحاب وإعادة الارتباط ستُسبب ما يشبه قابلية التعرض للأذى في كل استراتيجية متعلقة بالخضوع.



الفصل الثاني

دوائر الضمير المثقَل بالذنب
نيتشه وفرويد

ينظر نيتشه إلى الضمير بوصفه نشاطاً عقلياً لا يشكل الظواهر النفسية فحسب، بل يتشكَّل أيضاً، نتيجةً لاستبطان من نوع مميز. نجد لدى نيتشه الذي يميز الضمير عن الضمير المثقَل بالذنب أن الإرادة تنقلب على نفسها. لكن ماذا يمكننا أن نفعل بهذه العبارة الغريبة؛ كيف نُطالَب بتخيّل إرادة ترتد على نفسها وتتضاعف؛ وكيف يُقدِّم هذا النموذج كطريقة للتعبير عن نوع الانعكاسية الضروري لعمل الضمير المثقَل بالذنب؟ سيستخدم فرويد لغة مماثلة حين يكتب حول تشكُّل الضمير، خاصة فيما يتعلق بجنون العظمة والنرجسية. يصف فرويد الضمير بأنه قوة الرغبة - على الرغم من أنها قوة عدوانية في بعض الأحيان - حين تنقلب على نفسها، ويفهم الحظر، لا كقانون خارجي على الرغبة، بل بوصفه عملية الرغبة ذاتها حيث تنقلب على إمكانيتها الخاصة. ما المغزى الذي نستخلصه من النموذج الذي يظهر في سياق كلا التفسيرين، تفسير الإرادة التي تنقلب على نفسها، وتفسير الرغبة التي تنقلب على نفسها؟ يجب أن نسأل، لا كيف يصبح هذا النموذج من الانقلاب والمضاعفة ضرورياً لفهم الضمير المثقَل بالذنب فحسب، بل ما الذي يقترحه هذا النموذج حول الوضع الجسدي أو الاستعداد المشفَّر في

بنية الانعكاسية. لماذا يكشف الجسد المتضاعف والمنقلب على نفسه معنى أن يكون كيانه من النوع الواعي بذاته؟

إن الفكرة القائلة إن الأخلاق تستند إلى نوع معين من العنف هي فكرة مألوفة فعلاً، لكن المثير للدهشة هو أن هذا العنف هو الذي يؤسس الذات. تمارس الأخلاق هذا العنف مرة بعد مرة لتصقل الذات كائناً انعكاسياً. هذا، جزئياً، ما دفع نيتشه إلى التفكير في الأخلاق بوصفها نوعاً من المرض. إذا سُمّي هذا الانقلاب على الذات نوعاً من العنف، فلا يمكن ببساطة معارضته باسم اللاعنف، لأنه حين يعارَض وحيث يعارَض، يعارَض من موقف يفترض مسبقاً هذا العنف ذاته. لا أود التركيز ببساطة على البنية الإشكالية المتضمَّنة في افتراض الأخلاق، أو التأكيد على العنف المعمَّم في جميع المواقف الأخلاقية، على الرغم من أن كلتا الرؤيتين، اللتين قُدّمتا من خلال التفكيك، تشكلان نقطة انطلاق لما أسعى إلى فعله. أود الإشارة بالأحرى إلى أن الذات التي ستعارض العنف، وإن كان هذا العنف ضدها نفسها، هي نفسها نتيجة عنف سابق، من دونه ما كان للذات أن تنبثق. هل يمكن إيقاف هذه الدائرة المحددة؟ كيف ومتى يمكن أن يحدث هذا الإيقاف؟ وما هو احتمال أن تفقد الذات حدودها المغلقة، دائرية انعكاسيتها المقفلة؟ لا تظهر الإرادة الخالصة، التي كانت سليمة أنطولوجياً وسابقة على أي نطق، فجأة كمبدأ لتضخم وتأكيد الذات، يتجاوز حدود أي من المخططات التنظيمية. بالأحرى، يُثبت البعد التأسيسي والاصطناعي للحياة النفسية، الذي يتحرك باسم "الإرادة" والذي يرتبط عادةً بمجال جمالي مقيَّد، أنه محوري لإعادة تشكيل القيود المعيارية التي لا يمكن لأي ذات

الاستغناء عنها، غير أنه ليس محكوماً على أي ذات أن تكررها بالطريقة نفسها تماماً.

يتعلق هذا التحقيق بمشكلة مستمرة تظهر حين نحاول التفكير في إمكانية أن تتخذ الإرادة من نفسها موضوعها الخاص و، من خلال تشكيل هذا النوع من الانعكاسية، تلزم نفسها بنفسها، تكتسب هويتها الخاصة من خلال الانعكاسية. إلى أي مدى تكون هذه العبودية الظاهرة مفروضة ذاتياً بشكل كلي أو حصري؟ أيتطلب هذا الوضع الغريب للإرادة، التي هي في خدمة تنظيم اجتماعي ما، تشكيل الذات نتيجةً للضمير المثقَل بالذنب أم تعبيراً عنه؟ أفترض أن أولئك الذين يسعون إلى تبرئة نيتشه بزعمهم أننا نستطيع الاستناد إليه خدمةً للإيطيقي قد يعتقدون أن البديل الوحيد الأسوأ من الضمير المثقَل بالذنب هو إلغاؤه. لكن فلنتذكر أن نيتشه لا يميز بين الإيطيقي والأخلاقي فحسب، بل يسأل عن قيمة الأخلاق، ويعيّن تالياً القيمة التي من خلالها يمكن أن تُقيِّم الأخلاق، لكنه يشير أيضاً إلى أن هذا التقييم، هذا التقدير، يجب عدم اختزاله إلى أخلاق.

أجد أن وضع نيتشه إلى جانب سؤال الإيطيقا هو في الواقع في حد ذاته سؤال لأن نيتشه وآخرين ممن ينتمون إلى التقليد القاري قد ثبتت إدانتهم بارتباطهم بأفعال وأحداث غير مسؤولة. ماذا سيكون الرد على هذه الاتهامات؟ أن ننحاز إلى الإيطيقي؟ أن نربط المفكّرين جميعاً إلى الإيطيقي؟ أم أن ذلك سيكون مناسبة للتفكير في المشكلة بإمعان أكبر، والاستمرار في طرح الإيطيقي كسؤال لا يمكن إنقاذه من تورطه في ما يعارضه بشدة؟ هل سيصبح هذا، بصورة متناقضة، وقتاً نفكر فيه في

أبعاد التورط الأكثر انتشاراً وما الذي يمكن استمداده من هذه العلاقة المتكدّرة بالسلطة؟

إنني أفهم الرغبة في إعادة وضع نيتشه في المجال الإيطيقي كمحاولة لمواجهة التشويه، في النقد المعاصر، الذي طال نيتشه بوصفه ذلك الذي يدمّر مجال القيم (حيث لا يكون هذا التدمير مصدراً للقيمة أو قيمةً في ذاته). أودّ، بدلاً من ذلك، أن أشير إلى أن نيتشه يقدم لنا استبصاراً سياسياً في تشكّل النفس وفي إشكالية الخضوع التي تُفهم بصورة متناقضة لا على أنها خضوع الذات إلى المعيار فحسب، بل على أنها تشكّل الذات من خلال هذا الخضوع بصورة محددة. في الواقع، إن أخذنا في حسباننا أن الضمير المُثقَل بالذنب ينطوي على انقلاب على الذات، على انقلاب الجسد على نفسه، فكيف يخدم هذا النموذجُ التنظيمَ الاجتماعي للذات، وكيف يمكننا فهم هذا الخضوع الجوهري الذي من دونه لا يمكن لذات سوية أن تنبثق؟ وعلى الرغم من عدم وجود ما يُبطل هذا القيد الانعكاسي ووضعية الذات الملتفة على نفسها بصورة نهائية، أود أن أشير إلى أن إلغاء القوانين التنظيمية للذات عاطفياً قد يؤدي إلى حل طفيف لتلك العقدة التأسيسية. ما سينبثق ليس الإرادة غير المقيدة أو ما هو "وراء" السلطة، بل سينبثق توجه آخر لما يُعَدّ الأكثر تأسيساً في العاطفة، ستنبثق قوة تأسيسية هي في الوقت نفسه شرط لعنفها ضد نفسها، ومكانتها بوصفها وهماً ضرورياً، وموقع إمكانياتها التمكينية. ليست إعادة صياغة "الإرادة" هذه، بالمعنى الصحيح للكلمة، إرادة الذات، كما أنها ليست نتيجة دُعّمت بالكامل من خلال المعايير الاجتماعية، بل إنها، كما أقترح،

الموقع الذي يقوم الاجتماعيّ فيه بزجّ النفسيّ في تشكّله الخاص - أو على نحو أدف، في تشكّله وتشكليّته الخاصتين.

فلنأخذ في اعتبارنا الادعاء العام القائل إن التنظيم الاجتماعي للذات يفرض ارتباطاً عاطفياً بالتنظيم وإن تشكل الإرادة هذا يحدث جزئياً بفعل القمع. على الرغم من ميل المرء إلى الادعاء بأن التنظيم الاجتماعي يُستبطَن ببساطة، يؤخذ من الخارج ويُدخَل في النفس، إلا أن المشكلة أكثر تعقيداً وفي الحقيقة أكثر مراوغة. وبالنسبة للحدود التي تفصل الداخل عن الخارج، فتكون في طور التثبيت تحديداً من خلال تنظيم الذات. يتمثل القمع في الانقلاب على الذات نفسه الذي يؤديه الارتباط العاطفي بالخضوع. كيف يمكن استمالة الإرادة لتنفيذ هذا الانقلاب؟ هل نَعدّ هذا الانقلاب انطواءً داخلياً للنفس على نفسها؟ إذا كان الأمر كذلك، فلماذا يُصوّر بوصفه جسماً ينقلب على نفسه؟ هل يُعبّر النفسي والجسدي أحدهما عن الآخر بطريقة يكون فيها تصوير الأول متورطاً بشكل ثابت في علاقة متقاطعة في الثاني؟ من الواضح أن ما هو على المحك أكثر من، ويختلف عن، مجرد علاقة بين طلب خارجي تقدمه السلطة التنظيمية وانقلاب داخلي مسجَّل بوصفه أثرها الجانبي. إذا افترضنا مسبقاً أن في مفهوم الذات ارتباطاً عاطفياً بالخضوع، فلن تنبثق الذات سليمة كتمثيل لهذا الارتباط ونتيجة له. آمل أن أبين، أولاً من خلال دراسة نيتشه، ثم فيما يتعلق بفرويد، كيف تكون فكرة الانعكاسية ذاتها، بوصفها بنيةً للذات المنبثقة، نتيجةً "لانقلاب الذات على نفسها"، وتوبيخاً ذاتياً متكرراً يشكّل الخطأ في تسمية "الضمير"، وأن أبين أنه ليس هناك من تشكل للذات من دون ارتباط عاطفي بالخضوع.

بصورة ملحوظة، يعزو نيتشه القوة الإبداعية أو التشكيلية إلى الضمير، ولا يعدّ فعل الانقلاب على النفس شرط إمكانية الذات فحسب، بل شرط إمكانية الخيال والاختلاق وتغيير المظهر. في الواقع، يلاحظ نيتشه أن الضمير المُثقَل بالذنب يختلق الروح التي هي امتداد للفضاء النفسي الداخلي. إذا فُهمت الذات بوصفها نوعاً من الخيال الضروري، فإنها أيضاً أحد الإنجازات الفنية الأولى التي تفترضها الأخلاق. في الواقع، إن الإنجازات الفنية للضمير المُثقَل بالذنب تتجاوز نطاق الذات، وسوف تشمل "الظواهر الخيالية والمثالية كافةً" بما في ذلك التفكير المفاهيمي، الكتابة الاستعارية، الخرافات، والأساطير المتكهّنة التي تشكل التصورات الاستعادية للجينالوجيا. بهذا المعنى، يبدو أن شرط إمكانية الكتابة لدى نيتشه هو الضمير المُثقَل بالذنب الذي يسعى إلى وصفه.

يقدّم نيتشه سردية تسعى إلى تفسير هذا التشكل، إلا أن سرديته مبتلاة منذ البداية بالضمير ذاته التي تسعى إلى كشفه لنا. يجب عدم الخلط بين الادعاء الذي يجعل الضمير خيالاً والادعاء الذي يجعل الضمير اعتباطياً ولا يمكن الاستغناء عنه، بل على العكس من ذلك، فالضمير خيال ضروري، ومن دونه لا يمكن الذات النحوية والظاهراتية أن توجد. لكن إن كانت خيالية الذات لا تبدّد ضرورتها، كيف يمكننا أن نفسر معنى تلك الضرورة؟ وبصورة أدق، ماذا نعني بقولنا إن الذات لا تنبثق إلا من خلال فعل الانقلاب على نفسها؟ إن كان هذا الانقلاب على نفسها مجازاً، حركةً تُصوَّر دائماً كحركة جسدية، لكن لا أحد يؤديها حرفياً، فعلام ستتوقف ضرورة هذا التصوُّر؟ يبدو

أن المجاز سترٌ للجسد، سترٌ لتعنيف الجسد لنفسه، جسد في شكل طيفي ولغوي بعدّ دلالة على انبثاق النفس.

من الناحية النحوية، يبدو أن الذات المنقلبة على نفسها يجب أن تتشكل أولاً، إلا أنني سأناقش أن الذات لا تتشكل إلا كنتيجة لهذه الانعكاسية المحددة. كيف يمكن افتراض الذات في كلا طرفي هذه العملية، لاسيما حين نتناول التشكّل المحدّد للذات الذي تسعى هذه العملية إلى وصفه؟

إن كان الضمير، وفقاً لفرويد، ارتباطاً عاطفياً بما هو محظور، ارتباطاً يأخذ شكل الانقلاب على النفس، فهل تتشكل الأنا كنتيجة مترسبة لهذا الشكل الغريب من الانعكاسية؟ سيجسّد اسم "الأنا" التراكم المتكرر لهذه الحركة الانعكاسية ويخفيه. فمم تتكون هذه الانعكاسية؟ ما هو ذاك الشيء الذي ينقلب على نفسه؟ وما الذي يشكل فعل "الانقلاب على النفس"؟ أود أن أشير إلى أنه يمكن للمرء إصلاح هذه الدائرية المنطقية التي تظهر فيها الذات مفترَضةً مسبقاً وغير متشكّلة في آن معاً من جهة، ومتشكّلة إلا أنها غير مفترَضة مسبقاً من جهة أخرى، حين يفهم أن العلاقة الانعكاسية، وفقاً لكل من فرويد ونيتشه، دائمة ومتصوّرة فحسب، وأن هذا التصور لا يقدم مطالبات أنطولوجية. إن الإشارة إلى "الإرادة"، والإشارة المحدودة إلى "انقلابها على النفس"، تعدّ طريقة غريبة في الحديث. وهي غريبة لأنها تصور عملية لا يمكن فصلها عن ذلك التشكل عينه أو فهمها بمعزل عنه. والحق، وفقاً لنيتشه، فإن كتابة مثل هذه التصورات، والتصورات بصورة عامة، هي جزء لا يتجزأ من "الظاهرة المثالية والخيالية" التي هي عواقب الضمير المُثقَل بالذنب. وعليه، فإننا لا نفهم شيئاً عن الضمير المُثقَل بالذنب

حين نفكر في الصورة الغريبة للانعكاسية التي يقدمها لنا نيتشه. ونكون، إن صح التعبير، عالقين في التأثيرات الخادعة للضمير المُثقَل بالذنب في اللحظة النصية ذاتها التي نسعى فيها إلى معرفة ماهية هذا الضمير المُثقَل بالذنب تحديداً. إذا نُسب إليه الفضل في كونه أساس التصور، ومع ذلك لا يمكن تصوره إلا - تصوره في الواقع بوصفه ذلك الأساس - بوصفه دائرة يمكن التحسر عليها من منظور منطقي معنيّ بتأسيس تسلسل واضح يصبح السمة الأساسية للضمير المُثقَل بالذنب، ويُعَدّ صورة لإمكانية التصوّر إياه وشرطاً له.

تتبدى الدائرية الظاهرة مرة أخرى في مجموعة من المآزق ذات الصلة. ما الذي يدفع الإرادة إلى الانقلاب على نفسها؟ هل تنقلب على نفسها تحت ضغط قوة أو قانون خارجي، تحت قوة العقاب المتوقَّعة أو المتذكَّرة؟ أم أن هذا الشكل الغريب من الانعكاسية سابق على مجموعة المطالب المفروضة خارجياً أو يكون متورطاً بشكل آخر فيها؟

لتوضيح هذه النقطة الأخيرة، من المهم إعادة النظر في الفرضية القائلة إن العقاب سابق على الضمير، وإن الضمير يمكن فهمه بوصفه الاستبطان غير الإشكالي للعقاب، أي أثره المتعلق بالذاكرة. على الرغم من وجود لحظات نصية واضحة يدافع فيها نيتشه عن أسبقية العقاب على الضمير زمنياً، هناك أيضاً تضارب في آراء نيتشه يضع هذا التفسير التسلسلي موضع شك.

حين تكون الإرادة عند نيتشه في ذروة إنتاجيتها - أي حين تكون يَقِظة الضمير - حين تنقلب على نفسها، فتبدو حينها صرامة الضمير مرتبطة بقوة

الإرادة التي تتكوّن منها. وكذلك عند فرويد، فإن قوة الضمير تتغذى تحديداً بواسطة العدوان الذي تحظره. بهذا المعنى، إذاً، لا ترتبط قوة الضمير بقوة العقوبة المتكبّدة ولا بقوة ذكرى العقوبة المتكبّدة، بل بقوة عدوان المرء ذاته، تلك التي يُقال إنها تُصرِّف نفسها خارجياً، إلا أنها أصبحت الآن، تحت عنوان الضمير المُثقَل بالذنب، تُصرِّف نفسها داخلياً. هذا التصريف الأخير مختلِق في الوقت نفسه أيضاً: استبطان يُنتَج أو يُختَلَق نتيجةً للتسامي.

يبدو أن هذه الدائرية تفصل خط السببية أو الاستبطان الذي عادةً ما يُخمَّن بأنه بين التجربة الخارجية أو التاريخية للعقوبة عن استبطان أثر تلك العقوبة المتعلق بالذاكرة في شكل الضمير. لكن إن كان الضمير مشتقاً من ذاته بهذه الطريقة، وليس مشتقاً، من جهة واحدة من استبطان عقوبة خارجية أو تاريخية، فهل هناك طريقة أخرى لفهم وظيفته في عملية التنظيم الاجتماعي؟ هل من الممكن فهم قوة العقاب خارج الطرائق التي تستغل فيها هذه القوة المطلبَ النرجسي، أو، لصياغة السؤال بأسلوب نيتشويّ، هل من الممكن فهم قوة العقاب خارج الطرائق التي تستغل فيها هذه القوة ارتباط الإرادة بنفسها؟

يبدو أن الادعاء القائل بوجود ارتباط عاطفي بالخضوع يفترض مسبقاً وجود عاطفة أولاً وهدفها الارتباط بموضوع من نوع ما. سيبرز سؤال عند نيتشه، هل تكون هذه العاطفة الأساسية، هذه الإرادة، سابقة على الارتباطات التي تُعرف بها، أم أن ارتباطات هذه العاطفة سابقة على عواطفها ولا تكتسب هذه العاطفة طابعها العاطفي إلا بعد افتراض الارتباط؟ (وقد تكون كلتا الحالتين معاً بشكل متواصل، بحيث تشارك في

مجموعة ممتنعة القياس من المسارات الزمنية. ربما نجد هذا السؤال منتشراً بطريقة ما في الجدالات القائمة بين التفسيرات اللاكانية لفرويد وتفسيرات فرويد المرتبطة بنظرية العلاقة بالموضوع.

وصف نيتشه للضمير المُثقَل بالذنب

يتطرق نيتشه إلى الضمير المُثقَل بالذنب في كتاب *On the Genealogy of Morals* في القسم السادس عشر من المقال الثاني. في بداية المقال، تظهر علاقة هذا المفهوم بمفهوم الضمير غير واضحة. يقدّم نيتشه مفهوم الضمير عن طريق الحيوان الذي يُدرَّب على الإيفاء بالوعد في علاقته مع "السيّد". إن الذي يقطع وعداً على نفسه ويوفي به هو شخص "نمّى في نفسه... ملكةً" تعارض النسيان، أي الذاكرة التي تصبح "ذاكرة الإرادة."[1]" يشير نيتشه هنا إلى "انطباع" تحفظه الرغبة، انطباع لا يُنسى، لكنه حين يُتذكَّر فعلياً يُنتِج إرادة مستمرة مطوَّلة. لكن هذا الانطباع غير محدَّد. فمن أين يأتي هذا الانطباع؟ وماذا يخدم؟ يصرّ نيتشه على أن الشخص الذي يقطع الوعود على نفسه لن يسمح لشيء بأن يقطع العملية التي من خلالها ينتهي تصريحه "سأفعل ذلك" أو "أريد أن أفعل ذلك" بتنفيذ الفعل المحدّد. إن الشخص الذي يقطع وعوداً على نفسه بإخلاص يمتلك سلطة الحاكم الذي يشرّع ما يقول ويحقق ما يريد. بكلمات أخرى، ينشئ الكائن الذي يقطع الوعد على نفسه استمراريةً بين التصريح والفعل، على الرغم من أن الفاصل الزمني بين الاثنين معترف به كفرصة لتدخل مختلف الظروف والحوادث المتبارية. في مواجهة هذه الظروف والحوادث، تستمر الإرادة في إنتاج نفسها، في العمل على نفسها

في خدمة إبقاء نفسها مستمرة، فتقوم هذه الاستمرارية، هذه "السلسلة الطويلة للإرادة" كما يصفها نيتشه، بتأسيس زمنيتها الخاصة في وجه أي آخر قد يسعى إلى تعقيد التنفيذ أو تقييده. هذا الكائن الذي يقطع الوعد على نفسه هو الشخص الذي يدافع عن نفسه عبر الزمن والذي تستمر كلمته عبر الزمن، هو الشخص "الذي يعطي كلمته كشيء يمكن الاعتماد عليه [لأننا نعرف] أنه يتمتع بالقوة الكافية للحفاظ على كلمته في وجه الحوادث" (٦٠/ ٢٩٤). هذه الإرادة طويلة المدى تتطابق مع ذاتها عبر الزمن، وتؤسس زمانها الخاص، وتشكل إنسان الضمير. (على نحو غريب، فإن هذا النموذج المثالي لفعل الكلام الفعّال الذي يفترضه الوعد يُقوِّضه مفهوم نيتشه نفسه "سلسلة الإشارة"، الذي بموجبه تُكلَّف الإشارة بالدلالة على الأشياء بطرائق تغرِّب الإشارة عن النيات الأصلية التي بفعلها تحركت. وفقاً لتاريخية سلسلة الإشارة، سيكون مستحيلاً الإيفاء بالوعد، لأن حماية الإشارة من الحوادث التاريخية المختلفة التي من خلالها ينمو معنى الإشارة ويتجاوز نيتها الأصلية أمر مستحيل.)

في القسم الثالث، الذي يلي هذه المناقشة، يُعيد نيتشه النظر في مثالية هذا الحيوان الذي يقطع الوعد على نفسه ويسأل كيف يمكن أن تُخلَق الذاكرة من أجل الإرادة. يعيدنا ذلك إلى السؤال المتعلق بحالة "الانطباع" الذي يُنعَش ويعاد إحياؤه، فيؤسِّس، في هذا الإنعاش ومن خلاله، الاستمرارية المطولة للإرادة. "إن كان هناك ما سيبقى في الذاكرة، فيجب أن يُحرَق؛ فلا يبقى في الذاكرة إلا ما لا يتوقف عن إيلامنا" (٦١/ ٢٩٥). فندرك حينها "الخوف" الذي كان قابعاً في الوعود كافة. في القسم الرابع، يطرح نيتشه

مسألة الضمير المُثقَل بالذنب صراحةً، لكنه يستمر في التعامل معه كما لو أنه منفصل تماماً عن الضمير نفسه. يسأل: "كيف ظهر في الوجود هذا "الشيء البائس" الآخر، هذا الوعي بالذنب، هذا الضمير المُثقَل بالذنب؟" (٦٢/ ٢٩٧). لكن أهو حقاً آخر؟ هل من سبيل لأن تصبح الإرادة منتظمة، لأن تصبح الإرادة استمراريةً مطولةً ضامنةً للوعد من دون أن تخضع إلى منطق الضمير المُثقَل بالذنب؟

وتتبع ذلك نقاشات معروفة حول علاقة الدَين بالذنب (٦٢-٦٣/ ٢٩٧-٩٨) حيث يوقِظ التخلفُ عن تسديد قرض ما الرغبةَ في تعويض الدائن، فيُلحَق بالمدين الضرر. وعليه، إن إسناد المسؤولية الأخلاقية إلى المدين يبرر رغبة الدائن في معاقبة المدين؟ من خلال فكرة "المساءلة" تظهر مجموعة كاملة من الظواهر النفسية المشبعة أخلاقياً: القصدية، وصيَغ محددة من الإرادة نفسها أيضاً. إلا أن الرغبة في العقاب لا يمكن تفسيرها كاملاً حسب ظروف العقد المفسوخ. لماذا يستمتع الدائن في إلحاقه الضرر بالمدين، وما هو الشكل الذي تتخذه هذه المتعة حين يُلحَق الضرر بالفعل الأخلاقي الذي من خلاله يساءَل المدين أخلاقياً ويعلن أنه مذنب؟ ما هذا التحقيق الغريب للمتعة في فعل إسناد الذنب؟

إن تفسير كيفية نشوء إسناد الذنب إلى الآخر يختلف عن تفسير تشكل الضمير المثقَل بالذنب (الذي هو بالطبع إسناد الذنب إلى الذات أو إلحاقه بها ذاتياً). إنه يفترض فسخ العقد مسبقاً، ووجود العقد يفترض ترسخ عملية قطع الوعد. في الواقع، إن المدين هو الشخص الذي يخفق في الإيفاء بوعده، يطيل إرادته، ويؤدي كلمته بتنفيذ فعل ما.

وعليه، تفترض معاقبة المدين ضمناً نموذجاً أو مثالاً للحيوان القاطِع للوعد، ومع ذلك فلا يتشكل هذا الحيوان القاطِع للوعد من دون انطباعات الرعب التي تنتجها المعاقبة. يبدو أن معاقبة المدين تنشأ استجابة لضرر ما، استجابة للدَين الذي عُدَّ ضرراً، إلا أن الاستجابة تتخذ معنى يجاوز الغرض الصريح من إتمام التعويض. لأن العقاب ممتع، ولأن إلحاق الضرر مفسَّر بأنه إغواء الحياة (٦٦-٦٧ / ٣٠١-٢).

إن نشَّط هذا المشهدُ المعقّد الدائنَ، فكيف نفهم تشكُّل الضمير المثقَل بالذنب لدى المدين؟ يكتب نيتشه "من المفترض أن يكون العقاب بمنزلة إيقاظ للشعور بالذنب لدى الشخص المذنب؛ حيث يسعى المرء من خلال هذا العقاب إلى الأداة الفعلية التي تحرّض على الاستجابة النفسية المسماة "الضمير المثقل بالذنب"؛ "لسعة الضمير"" (٨١/ ٣١٨).

لكن نيتشه يبتعد عن هذه الصياغة، لأن أداة هذا العقاب ليست الاستجابات النفسية فحسب، بل النفس ذاتها. بدلاً من ذلك، يُفهم استبطان الغريزة - الذي يحدث حين لا تُصرَّف الغريزة بصورة مباشرة كما يُصرَّف الفعل - بوصفه إنتاجاً للروح أو النفس؛ فالضغط الذي تولّده جدران المجتمع بفرض استبطاناً يبلغ أوجه في إنتاج الروح، فيُفهم هذا الإنتاج على أنه إنجازٌ فنيٌ أساسي، اختلاقٌ لنموذج مثالي. ويبدو أن هذا الاختلاق يحل محل الوعد، الكلمة التي تتحقق وتتحول إلى فعل، ويظهر بشرط أن يُنقض الوعد. لكن فلنتذكر أيضاً أن تنفيذ الفعل لا يخلو من اختلاقات خاصة به: أحد آثار الوعد هو إنتاج ضمير المتكلم "أنا" الذي يدافع عن نفسه عبر الزمن. وعليه، فإن اختلاق مثل هذه الـ"أنا" هو نتيجة

مناقضة للوعد. تصبح الـ"أنا" مستمرة مع فعلها، لكن فعلها، بصورة متناقضة، يخلق استمرارية لنفسه.

سيَختَلِق الضميرُ المثقَلُ بالذنب الحيزَ الجوانيّ الذي يُعنى بنقض الوعد، وقطع الإرادة، لكن الـ"أنا" التي ستفي بالوعد هي تحديداً تأثير هذه الاختلاق المتواصل للحيز الجوانيّ. هل يمكن أن يكون هناك كائن يقطع الوعود، شخص يقدر على تحويل كلماته إلى أفعال، من دون الضمير المثقل بالذنب الذي يُشكّل الـ"أنا" ذاتها التي تُحسّن كلمته عبر الزمن، والتي لديها ذاكرة الإرادة، والتي من أجلها أنتِجت النفس؟

يصف نيتشه "الضمير المُثقَل بالذنب في بداياته" على أنه "غريزة الحرية التي صُيّرت كامنةً بالقوة" (٨٧/ ٣٢٥). لكن أين نجد أثر هذه الحرية في التقييد الذاتي الذي يصفه نيتشه؟ إنه يكمن في المتعة المستمَدة من الإيلام، في المتعة المستمَدة من إيلام النفس خدمةً للأخلاق وباسمها. وهكذا تصبح متعة الإيلام هذه، التي نسبناها سابقاً إلى الدائن، تحت ضغط العقد الاجتماعي، متعةً مُستبطَنة، بهجة اضطهاد الذات. وعليه، إن أصل الضمير المُثقَل بالذنب هو البهجة المستمدة من اضطهاد الذات، حيث لا يكون المضطهَد ذاتياً موجوداً خارج فلك الاضطهاد. لكن استبطان العقاب هو إنتاج الذات، وفي هذا الإنتاج تحديداً تتموضع المتعة والحرية على نحو غريب. ليس العقاب إنتاجاً للذات فحسب، بل إن إنتاجية الذات المحددة هذه هي موقع حرية الإرادة ومتعتها، أي نشاطها المختَلَق.

بوصفه تشويهاً غريباً لشكل البراعة الفنية (حيث يتعذر بالطبع تمييز شكلها المشوَّه عن شكلها الأساسي)، يكون الوعيُ الذاتي الشكلَ الذي

تتخذه الإرادة حين تُمنَع من التعبير البسيط مثل الفعل. لكن هل يكون النموذجُ، الذي من خلاله تُعبِّر الغريزة أو الإرادة عن نفسها في الفعل أو تُصرِّف نفسها فيه، في أي معنى من المعاني سابقاً على هذا التعبير المثبَّط ذاتياً للضمير المُثقَل بالذنب؟ هل ثمة نموذج للوعد لا يفترض من البداية ضميراً مُثقَلاً بالذنب؟ لقد وصفنا الشخص النبيل سابقاً بأنه ذلك الذي يعدّ عمله "إبداعاً غريزياً وفرضاً للأشكال... هو أكثر الفنانين لاوعياً وتلقائيةً "(٨٦/ ٣٢٥). الروح تحديداً هي ما ينتج عن نوع معين من البراعة الفنية العنيفة حين تتخذ من نفسها موضوعاً خاصاً بها. لا تكون الروح، النفس، موجودة قبل هذه الحركة الانعكاسية، لكن هذا الانقلاب الانعكاسي للإرادة على نفسها ينتج في أعقابه مجازات الحياة النفسية.

إن فهمنا الروح على أنها نتيجة فرض شكل معين على الذات، حيث يُعدّ الشكل معادِلاً للروح، فلن يكون هناك إرادة مطولة، لن يكون هناك "أنا" مدافعة عن نفسها عبر الزمن من دون هذا الفرض الذاتي للشكل، من دون هذا الانشغال الأخلاقي بالذات. لقد وصف نيتشه هذا الإنتاج الفني الأساسي للضمير المُثقَل بالذنب، أي إنتاج "شكل" من الإرادة وللإرادة، بأنه "رحم الظواهر المثالية والخيالية كافةً" (٨٧/ ٣٢٦). يختلق الضمير المُثقَل بالذنب، لكنه بدوره يختلق الظواهر المثالية والخيالية كافة. إذاً، هل من طريقة للإجابة على سؤال، هل الفن سابق على الضمير المُثقَل بالذنب أم نتيجةً له؟ هل من طريقة لافتراض شيء ما قبل هذا "الانقلاب على الذات" الذي يعدّ الأساس المداري للذات وللبراعة الفنية كلها، والذي يتضمن أشكال الخيال والحياة المفاهيمية كلها؟

إن كان الضمير المُثقَل بالذنب يولد الظواهر الخيالية والمثالية، سيصعب علينا حينها تخيّل أي من مصطلحات نيتشه الجينالوجية الرائعة لن يُنسب في النهاية إلى هذا الضمير المُثقَل بالذنب. في الواقع، يبدو أن مشروعه المتمثل في تقديم جينالوجيا للضمير المُثقَل بالذنب ينهار حين يتبين أن المصطلحات نفسها التي يستخدمها لتفسير هذا التشكل هي نتيجة التشكل ذاته. سيرفض نيتشه في موضع آخر، على سبيل المثال، قبول فكرة الإرادة بوصفها مفهوماً معطى. في كتاب *ما وراء الخير والشر*، يكتب نيتشه، "تبدو الإرادة لي... شيئاً معقداً، شيئاً يكون موحّداً حين يكون كلمة فحسب".[٢] ما إن تُرفع الإرادة إلى منزلة المفهوم الفلسفي حتى يكتب، إنها نوع من الخيال بالضرورة. الأمر نفسه ينطبق على مفهوم "الغريزة" وعلى الجهد المبذول أيضاً في التفسير الزمني أو التسلسلي لكيفية اشتقاق أي شيء من الإرادة، أو اشتقاق الإرادة من أي شيء آخر: "ينبغي للمرء استخدام "السبب" و"النتيجة" بوصفهما مفهومَين نقيين فحسب، أي بوصفهما خيالَين تقليديَين هدفهما التعين والتواصل - وليس التفسير." في كتاب *On the Genealogy of Morals*، يكرر نيتشه القول إن صياغة المفاهيم تنشأ من جينالوجيا العذاب بوصفها وعداً بهروب معين: إن المفاهيم، يكتب نيتشه، هي محاولة للتحرر من العذاب. فهل الجهاز المفاهيمي لكتاب *On the Genealogy of Morals* متضمَّن في هذا الوصف، وهل يكون نص نيتشه محاولة للهروب من عذاب الضمير المُثقَل بالذنب، على الرغم من أن هذا النص مدين بوجوده لـ إن جاز التعبير، ذلك المصدر تحديداً؟

إذا كانت "الظواهر الخيالية" كلها ناتجة عن هذا الاستبطان العنيف، فسيكون التفسير الجينالوجي إحدى هذه الظواهر، أي سيكون نتيجةً سرديةً للسرد الذي يسعى إلى سرده. إن الكشف عن السردية هو إعادة حجبها بصورة حتمية. في الواقع، يبدو أن الإبداع عينه الذي يسعى المرء إلى معارضته لكبح القوة يعتمد بصورة أساسية على هذا الكبح. في هذا المعنى، يبدو أن القمع يكفل أو يضمن وجود الكائن القاطِع للموعد والكاتب الإبداعي معاً، بما في ذلك التصورات المفاهيمية كالجينالوجيا. إن وحدة الإرادة المنسوبة إلى الوعد هي في حد ذاتها نتيجة القمع، والنسيان، وعدم تذكر الرضا الذي يبدو سابقاً على القمع، والذي يؤكد القمعُ بأنه لن يظهر مرة أخرى.

فرويد، النرجسية، والتنظيم

في هذا القسم الأخير، أود أن أعود إلى مشكلة التنظيم الاجتماعي، لا بوصفه مؤثِّراً في النفس، بل بوصفه مشاركاً في تشكيل النفس ورغبتها. تحقيقاً لهذه الغاية، أقترح التوجه نحو فرويد؛ حيث ستتبدى أصداء نيتشه في دراسة فرويد للضمير.

يقودنا افتراض أسبقية القمع مباشرة إلى فرويد، وإلى إعادة النظر في مشكلة العقاب المتعلقة بتشكل الضمير والخضوع الاجتماعي. إن كان هذا الخضوع آلياً، وليس التأثير البسيط للاستبطان، فكيف لنا أن نفهم إذاً الارتباط النفسي بالخضوع بطريقة لا تفصل خطاب الخضوع الذاتي عن مشكلة التنظيم الاجتماعي؟ كيف يمكن أن تكون تنمية ارتباط نرجسي بالعقاب هي الوسيلة التي تستغل بها سلطة التنظيم الاجتماعي مطلباً نرجسياً من أجل انعكاس ذاتي غير مبال بحاله؟

أود أن أشير إلى أن اقتراح النرجسية هذا قائم بالفعل لدى نيتشه. إن مثال الشخص الزاهد، الذي يُفهم على أنه ذلك الذي يريد العدم، هو طريقة لتفسير كل أشكال المعاناة بوصفها ذنباً. وعلى الرغم من أن الشعور بالذنب يعمل على إنكار نوع معين من موضوعات إرادة الإنسان، فإنه لا يستطيع أن يطمس طابع الإرادة لدى البشر. وفقاً لأحكام الذنب، إذاً، "كان على الإنسان أن يريد شيئاً فحسب - وفي البداية، لم تكن مهمة ماهية إرادته، موضوعها، أو كيفيتها: *الإرادة ذاتها قد حُفظت*" (١٦٢/ ٤١١).

في تحليله للعصاب، فهم فرويد هذه الحالة بشكل مختلف، فهمها كنوع من الارتباط الليبيدي بحظر ما يهدف إلى إحباط الإشباع الليبيدي. عندما يُحدث هذا الإحباط قمعاً، يُحفَظ القمع من خلال الليبيدو التي يسعى إلى إحباطها. في العصاب، يصبح التنظيم الأخلاقي للدافع الجسدي محور الدافع نفسه وهدفه. يُحتَّم علينا هنا فهم الارتباط بالخضوع بوصفه مشكِّلاً لبنية الخضوع الانعكاسية. يُحفظ الدافع الذي سيُنفى بشكل غير مقصود من خلال هذا النشاط النافي ذاته.

يمكننا سماع صدى نيتشه حين يصف فرويد العملية التي يخضع من خلالها الليبيدو إلى رقابة القانون كي يظهر من جديد على أنه التأثير الدائم لذلك القانون. يجب أن يُفهم قمع الليبيدو دائماً بوصفه قمعاً مستثمراً بشكل ليبيديّ. وعليه، لا يُنفى الليبيدو تماماً من خلال القمع، بل يصبح أداة لخضوعه الخاص. إن القانون القمعي ليس خارجياً على الليبيدو الذي يقمعه، بل يمارس القانون القمعي القمع إلى الحد الذي يصبح فيه القمع نشاطاً ليبيدياً. إضافة إلى ذلك، تُدعم التحريمات

الأخلاقية، وخاصة تلك التي تنكر الجسد، من خلال النشاط الجسدي الذي تسعى إلى كبحه.

إن الرغبة في الرغبة هي إرادة الرغبة في ما ينبذ الرغبة تحديداً، وإن كان ذلك من أجل إمكانية استمرار الرغبة لا غير. تُستغل هذه الرغبة في الرغبة في عملية التنظيم الاجتماعي، ففي حال كانت الشروط التي نحصل من خلالها على الاعتراف الاجتماعي هي تلك التي نُنظِّم من خلالها ونكتسب وجودنا الاجتماعي، حينئذ يكون تأكيد وجود المرء إذعاناً لتبعية المرء - يا له من ارتباط مؤسف. تُوضِّح دقة استغلال هذا الارتباط النرجسي من طرف آليات التنظيم الاجتماعي بصورة غير مقصودة في مجموعة من التكهنات التي يقدمها فرويد حول قمع المثلية الجنسية وتشكل الضمير والمواطنية. في عمله "حول آليات البارانويا"، يربط بين قمع الدوافع الجنسية المثلية وإنتاج الشعور الاجتماعي. ويشير في نهاية العمل إلى أن "الدوافع الجنسية المثلية" تساعد في تكوين "الغرائز الاجتماعية، وبذلك تساهم في إضفاء عامل إيروتيكي على الصداقة والزمالة، وعلى روح الجماعة ومحبة البشرية جمعاء."[٤] في نهاية مقال "حول النرجسية"، نفهم أنّ فرويد يحدد المنطق الذي ينتج بموجبه هذا الشعور الاجتماعي. يكتب فرويد، تمتلك "الأنا المثالية" جانباً اجتماعياً: "إنها المثال الأعلى المشترك للعائلة أو الطبقة أو الأمة. فهي لا تقيد الليبيدو النرجسي فحسب، بل تقيد أيضاً قدراً كبيراً من الليبيدو الجنسي المثلي لدى الشخص، فتنقلب بهذه الطريقة على الأنا. إن الاستياء الناجم عن عدم تحقيق المثال الأعلى يحرر ليبيدو المثلية الجنسية، ما يتحول إلى شعور بالذنب (فزع من المجتمع)."[٥] يحدث هذا التحول من

المثلية الجنسية إلى الشعور بالذنب ومن ثم إلى أساس الشعور الاجتماعي حين يصبح الخوف من العقاب الأبوي معمماً بوصفه خوفاً من فقدان حب الآخرين. يكون جنون الارتياب هو الطريقة التي يُعاد من خلالها تصوّر ذاك الحب باستمرار بوصفه مسترداً تقريباً ويتمثل، بصورة متناقضة، في الخوف من فقدان ذلك الحب الذي يحفز على تسامي المثلية الجنسية أو انطوائها. في الواقع، لا يكون التسامي ذرائعياً كما يبدو، لأن المرء لا يتنكر للمثلية الجنسية من أجل كسب حب الآخرين، بل لأن المثلية الجنسية الواثقة لا يمكن تحقيقها إلا من خلال هذا التنكر.

يتضح ذلك في موضع آخر في كتاب فرويد *Civilization and Its Discontents*، في مناقشة تشكل الضمير، حيث يتبين أن تحريم المثلية الجنسية الذي يسنه الضمير أو يعبر عنه يؤسس الضمير نفسه كظاهرة نفسية. إن تحريم الرغبة هو انقلاب تلك الرغبة على نفسها، حيث يصبح الانقلابُ النشوءَ نفسه، أي النشاط الخاص بها يصبح كياناً من خلال المصطلح "ضمير".

يكتب فرويد في كتاب *Civilization and Its Discontents*، "ذلك الضمير (أو على نحو أدق، القلق الذي يتحول لاحقاً إلى ضمير) هو في البداية سبب الإنكار الغريزي، إلا أن العلاقة بينهما فيما بعد تنعكس. كل إنكار للغريزة يصبح الآن مصدراً ديناميكياً للضمير، وكل إنكار جديد يزيد من حدة هذا الأخير وتعصبه."(٦)

وفقاً لفرويد، إذاً، تُمارَس الأوامر المفروضة ذاتياً التي تميز المسار الدائري للضمير وتُطبّق تحديداً لأنها أصبحت الآن موقع الإشباع ذاته

الذي نسعى إلى حظره. بكلمات أخرى، يشكل الحظر فرصة للمرء ليعيش الغريزة من جديد تحت عنوان قانون الإدانة. يعيد الحظر إنتاج الرغبة المحظورة ويشتد بفعل الإنكار الذي ينتجه. إن "الحياة الآخرة" للرغبة المحظورة تُحقق من خلال الحظر نفسه، فالحظر لا يحفظ الرغبة التي يفرض إنكارها فحسب، بل أيضاً يُحفظ من خلالها. بهذا المعنى، إذاً، يحدث الإنكار من خلال الرغبة المنبوذة ذاتها: فالرغبة لا تُنبَذ أبداً، بل تُحفظ وتؤكَّد من جديد في بنية الإنكار ذاتها.

يعيدنا هذا المثال إلى المجاز الذي بدأنا به، إلى شكل الضمير الذي ينقلب على نفسه كما لو كان جسداً مرتداً إلى نفسه، مرتداً عند فكرة رغبته، ومن أجله تصبح رغبته عَرَضاً دالاً على وضعية الارتداد. وعليه، يُصوِّر الضمير جسداً يتخذ من نفسه موضوعه الخاص، ويُجبَر على اتخاذ موقف النرجسية السلبية بصورة دائمة أو، بشكل أدق، يُجبَر على الانغماس في توبيخ ذاتي يُغذّي نرجسياً (ومن ثم يُشبَّه، عن طريق الخطأ، بالمسرح النرجسي).

فلنتأمل كيف تكون الجهود المعاصرة لتنظيم المثلية الجنسية داخل الجيش الأمريكي في حد ذاتها تشكيلاً تنظيمياً للذات الذكرية، أي للذكر الذي يعلن هويته من خلال الإنكار بوصفه فعل كلام: أن يقول "أنا مثلي الجنس" هو أمر لا بأس به طالما أنه يقطع وعداً على نفسه فيقول "ولا أنوي أن أفعل شيئا". تُقمع المثلية الجنسية وتُحفَظ من خلال الوضع الدائري الذي من خلاله ينطق الجسد إنكاره لنفسه ثم ينصاع لتنظيمه من خلال الوعد. لكن هذا النطق الأدائي، مهما كان إكراهياً، سيكون خاضعاً إلى اللاتناسب، إلى التكلم خلافاً لذلك، إلى قراءة نصف الجملة فحسب، إلى

تشويه الوعد، إلى إعادة صياغة الاعتراف على أنه تحدٍ، وإلى التزام الصمت. سوف تُستَمَد المعارضة من السلطة المفروضة عليها وتعارضها، حيث يؤسس هذا الدوران القصير للسلطة التنظيمية إمكانية حدوث حركة بعد أخلاقية postmoral تجاه حرية أقل انتظاماً، حرية تضع القيم الأخلاقية موضع الشك من منظور مجموعة قيم أقل قابلية للتصنيف والقوننة.

الفصل الثالث

الإخضاع، المقاومة، وإعادة التدليل
بين فرويد وفوكو

مشكلتي الجوهرية هي تعريف الأنظمة الخفية التي فيها نجد أنفسنا أسرى؛ ما أود فهمه هو نظام الحدود والإقصاء الذي نمارسه من دون أن ندركه؛ أود أن أجعل اللاوعي الثقافي جلياً.

فوكو، "طقوس الإقصاء"

فلنتأمل، في كتاب *Discipline and Punish*، الطابع المتناقض لما يصفه فوكو بتذويت السجين. حيث يحمل المصطلح "تذويت" التناقض في ذاته: يشير المصطلح التذويت assujetissement إلى كل من عملية التحول إلى ذات خاضعة وعملية الخضوع - لا يؤسس المرء شخصية مستقلة إلا بخضوعه إلى السلطة، إلا بخضوع ينطوي على تبعية جذرية. وفقاً لفوكو، تحدث عملية التذويت هذه مركزياً من خلال الجسد. في كتاب *Discipline and Punish*، لا يظهر جسد السجين كعلامة على الذنب والاعتداء فحسب، بوصفه تجسيداً للحظر والجزاء من أجل طقوس التطبيع، بل يؤطَّر الجسد ويُشكَّل من خلال المصفوفة الخطابية للذات القضائية. إن الادعاء بأن الخطاب "يشكل" الجسد ليس

ادعاءً بسيطاً، حيث ينبغي لنا من البداية التفريق بين "التشكيل" و"الإحداث" أو "التحديد"، والنظر في ما إذا كان ممكناً بدرجة أقل أن تُصنَع الأجساد بطريقة ما من الخطاب النقي والبسيط.[1]

يشير فوكو إلى أن السجين لا يُنظَّم من خلال علاقة خارجية بالسلطة، حيث تأخذ المؤسسة فرداً سابق التعين كهدف لغاياتها الإخضاعية. على العكس من ذلك، يتشكل الفرد أو بالأحرى يُصاغ من خلال "هويته" الخطابية بوصفه سجيناً. الإخضاع هو حرفياً صنع الذات، هو مبدأ التنظيم الذي بموجبه تُصاغ الذات أو تُنتَج. إن هذا الإخضاع نوع من السلطة التي لا تعمل على فرد معين من جانب واحد كشكل من أشكال الهيمنة فحسب، بل إنها تنشِّط الذات أو تُشكِّلها. وعليه، لا يكون الإخضاع هيمنة على الذات أو إنتاجاً لها فحسب، بل هو تحديد لنوع معين من التقييد في الإنتاج، تقييد لا يمكن من دونه إنتاج الذات، تقييد من خلاله يحدث الإنتاج. على الرغم من أن فوكو يحاول أحياناً المناقشة قائلاً إن السلطة القضائية التاريخية - السلطة التي تعمل على إخضاع ذوات معينة سابقاً - سابقة على السلطة الإنتاجية، أي على قدرة السلطة على تشكيل الذوات، فالواضح في حالة السجين أن الذات المنتَجة هي الذات المنظَّمة أو الخاضعة نفسها، وأن الإنتاج القسري هو شكلها الخاص بالتنظيم.

يحذِّر فوكو من أولئك الذين ينتمون إلى التقاليد الليبرالية والذين قد يحررون السجين من قيود السجن القمعية، لأن الإخضاع الذي تدلّ عليه المؤسسة الخارجية للسجن لا يشتغل بمعزل عن انتهاك جسد السجين وإدارته: ما يصفه فوكو بأنه حصار واجتياح كامل للجسد بواسطة

ممارسات السجن الدالّة - أي المراقبة والاعتراف وتنظيم حركات وإيماءات الجسد وتطبيعها، والأنظمة التأديبية للجسد التي قادت النسويات إلى مراجعة فوكو من أجل تطوير الإنتاج التأديبي للجندر.[٢] هكذا يعمل السجن على جسد السجين، لكنه يفعل ذلك بإجبار السجين على مقاربة نموذج مثالي، معيار سلوكي، نموذج للطاعة. هكذا تُصيَّر شخصية السجين متماسكة ومُجمَلةً وتصبح ملكية خطابية ومفاهيمية للسجن؛ إنها، كما يصرّ فوكو، الطريقة التي من خلالها "يصبح السجين مبدأ إخضاعه الخاص."[٣] هذا النموذج المثالي المعياري المغروس في السجين هو، إن جاز القول، نوع من الهوية النفسية، أو ما يسميه فوكو "الروح". ولأن الروح هي نتيجة السجن، يزعم فوكو أن السجين يخضع "بطريقة أكثر جوهرية" من مجرد الأسر المكاني للسجن. في الواقع، في الاقتباس التالي، تصوَّر الروح بوصفها نوعاً من الأسر المكاني، نوعاً في الحقيقة من السجن الذي يوفّر الشكل الخارجي أو المبدأ التنظيمي لجسد السجين. يتضح ذلك في صياغة فوكو "إن الرجل الموصوف لنا، والذي نُطالَب بالإفراج عنه، هو في حد ذاته تأثير خضوع [تذويت] أعمق منه نفسه... الروح هي سجن الجسد" (٣٠).

وعلى الرغم من أن فوكو يحدد تذويت السجين هنا، إلا أنه يخصّ مجاز السجن بامتياز أيضاً ليضع نظرية في تذويت الجسد. ما الذي يمكننا فهمه من السجن والانتهاك بوصفهما سمتين مميزتين يعبّر فوكو من خلالهما عن عملية التذويت، أي الإنتاج الخطابي للهويات؟ إن كان الخطاب ينتج الهوية من خلال توفير وسنّ مبدأ تنظيمي ينتهك الفرد تماماً ويجعله مُجمَلاً

ومتماسكاً، فيبدو أن "الهوية" تشتغل تحديداً، بقدر ما هي تشميلية، على أنها "روح تسجن الجسد". بأي معنى تكون هذه الروح "أعمق" من السجين نفسه؟ هل يعني ذلك أن الروح موجودة قبل الجسد الذي يفعّلها؟ كيف نفهم هذا الادعاء في سياق نظرية فوكو حول السلطة؟

بدلاً من الإجابة على هذا السؤال بصورة مباشرة، وبغرض التوضيح، يمكن للمرء أن يضع "الروح"، التي يصفها فوكو بأنها إطار ساجِن، مقابل النفس بمعناها في التحليل النفسي.[4] في النفس، يتوافق النموذج المثالي للذات مع الأنا المثالية التي يُقال إن الأنا العليا تسترشد بها، إن صح التعبير، من أجل قياس الأنا. يعيد لاكان وصف هذا النموذج المثالي بأنه "موضع" الذات داخل النظام الرمزي، أي أنه المعيار الذي يثبّت الذات داخل اللغة ومن ثم داخل مخططات المفهومية الثقافية المتاحة. هذا الكائن القابل للاستمرار والفهم، هذه الذات، تُنتَج دائماً بثمن، وكل ما يقاوم المطلب التطبيعي الذي من خلاله تؤسَّس الذوات يبقى فاقداً للوعي. هكذا تكون النفس، التي تتضمن اللاوعي، مختلفة تماماً عن الذات: النفس هي تحديداً ما يتجاوز النتائج المقيّدة للمطلب الخطابي بهدف أن يقطن هوية متماسكة، بهدف أن يصبح ذاتاً متماسكة. النفس هي التي تقاوم التنظيم الذي ينسبه فوكو إلى الخطابات التطبيعية. حيث يُشاع بأن هذه الخطابات تسجن الجسد في الروح من أجل تنشيط الجسد واحتوائه داخل هذا الإطار المثالي، وبذلك تُختَزَل فكرة النفس إلى عمليات خاصة بنموذج مثالي تأطيري وتطبيعي من الناحية الخارجية.[5] يبدو أن هذه الحركة الفوكوية تعامل النفس كما لو أنها تلقت تأثير النظام الرمزي اللاكاني من

جانب واحد. إن تحويل الروح إلى إطار خارجي ساجِن للجسد يخلي الجسد، إن صح التعبير، من داخله، تاركاً هذا الداخل سطحاً طيّعاً لتأثيرات السلطة التأديبية أحادية الاتجاه.

إنني أتجه جزئياً نحو نقد تحليلي نفسي لفوكو، لأنني أعتقد أنه لا يمكن المرء تفسير التذويت و، بصورة خاصة، تحوّل المرء إلى مبدأ لخضوعه الخاص من دون اللجوء إلى التفسير التحليلي النفسي الخاص بالآثار التشكيلية أو التوليدية للتقييد أو الحظر. علاوة على ذلك، لا يمكن التفكير في تشكّل الذات بصورة كاملة - إن كان ذلك ممكناً أساساً - من دون اللجوء إلى مجموعة تمكينية متناقضة من قيود التأسيس. ومع ذلك، أثناء التوسع في هذا النقد، سوف تخضع بعض المفاهيم الرومنسية عن اللاوعي، والتي تُعرَّف بوصفها مقاوَمة ضرورية، للفحص النقدي، وسوف يستلزم هذا النقد إعادة ظهور المنظور الفوكوي ضمن التحليل النفسي. إن مسألة وجود تحليل نفسي مكبوت في أعمال فوكو (المسألة التي أثارها فوكو نفسه في الإشارة إلى "اللاوعي الثقافي" المُقتبَسة في بداية هذا الفصل) قد تُثار بوصفها، بصورة محددة، مشكلة في تحديد المقاومة أو تفسيرها. أين تقع مقاومة تشكّل الذات التأديبية أو المقاومة في تشكّل الذات التأديبية؟ هل يقضي اختزال الفكرة التحليلية النفسية الغنية حول النفس إلى فكرة حول الروح المسجونة على إمكانية مقاومة التطبيع وتشكّل الذات، المقاومة التي تظهر بصورة محددة من اللاتناسب بين النفس والذات؟ كيف نفهم هذه المقاومة، وهل يستلزم فهم كهذا إعادة تفكير نقدية في التحليل النفسي طوال الطريق؟

سأطرح فيما يلي نوعين مختلفين من الأسئلة، النوع الأول حول فوكو والثاني حول التحليل النفسي (سأستخدم هذا المصطلح بشكل مختلف بين فرويد ولاكان).[٦] أولاً، إذا فهم فوكو النفس على أنها تأثير ساجِن في خدمة عملية التطبيع، فكيف يمكن أن يفسر المقاومة النفسية للتطبيع؟ ثانياً، عندما يصرّ بعض مناصري التحليل النفسي على أن مقاومة التطبيع هي من وظائف اللاوعي، فهل يُعَدّ ضمان المقاومة النفسية هذا مجرد حيلة؟ وعلى نحو أدق، هل المقاومة التي يصرّ عليها التحليل النفسي اجتماعياً وخطابياً متَجة، أم أنها نوع من مقاومة الإنتاج الاجتماعي والخطابي هذا وتقويض له؟ فلننظر في الادعاء الذي مفاده أن اللاوعي لا يقاوم سوى التطبيع، أن كل طقوس الامتثال لتعليمات الحضارة لها ثمن، وأن ما يبقى غير اجتماعي وغير مسخَّر لغاية ما يكون متَجاً بذلك وينافس ظهور الذات الملتزمة بالقانون. هذا الباقي النفسي يدل على حدود التطبيع. لا يعني هذا الموقف أن هذه المقاومة تمتلك القدرة على إعادة صياغة شروط المطلب الخطابي، أي الأوامر التأديبية التي يحدث التطبيع من خلالها. إن إحباط الأمر الملزِم بإنتاج جسد طيع يختلف عن تفكيك الأمر أو تغيير شروط تأسيس الذات. إن عُرِّف اللاوعي أو عُرّفت النفس بصورة عامة على أنها مقاومة، فكيف نفهم الارتباطات اللاواعية بالخضوع التي تعني أن اللاوعي لا يخلو من الخطاب التطبيعي أكثر مما تخلو منه الذات؟ إنْ هرَبَ اللاوعي من أمر تطبيعي معطى، فمن خلال أي أمر آخر يشكّل ارتباطا؟ ما الذي يجعلنا نعتقد أن علاقات القوة التي تنتشر في الدالات الثقافية تنظِّم اللاوعي بدرجة أقل من تنظيمها للغة الذات؟ إن وجدنا ارتباطاً بالخضوع في مستوى اللاوعي، فما نوع المقاومة التي يمكن تشكيلها من ذلك؟

حتى لو افترضنا أن المقاومة اللاواعية لأمر التطبيع تضمن فشل ذلك الأمر تماماً في تشكيل الذات التابعة له، فهل تفعل هذه المقاومة شيئاً لتغيير أو توسيع الأوامر أو المساءلات السائدة لتشكيل الذات؟ ما الذي نفهمه من مقاومة قادرة على التقويض فحسب، لكنها غير قادرة على إعادة نطق المصطلحات، أي المصطلحات الرمزية - باستخدام أسلوب لاكان في التعبير - التي من خلالها تُكوَّن الذوات، والتي من خلالها يُثَبَّت الخضوع في التشكيل المحدد للذات؟ تؤسِّس هذه المقاومة الطابع غير المكتمل لأي جهد يُبذل في إنتاج الذات بالوسائل التأديبية، لكنها تظل غير قادرة على إعادة نطق المصطلحات السائدة للسلطة الإنتاجية.

قبل الاستمرار في استجواب التحليل النفسي، فلنرجع إلى مشكلة الأجساد لدى فوكو. كيف ولماذا تُنكَر مقاومة الأجساد المنتَجة بواسطة الأنظمة التأديبية؟ ما هي فكرة الإنتاج التأديبي، وهل هي فعالة كما يفترض فوكو؟ في الفصل الأخير من المجلد الأول من تاريخ الجنسانية، يدعو فوكو إلى "تاريخ للأجساد" من شأنه أن يستجلي "الطريقة التي من خلالها يُستثمر ما يُعدّ الأكثر ماديةً وحيويةً في الأجساد."[٧] يشير فوكو في هذه الصياغة إلى أن السلطة لا تعمل على الجسد فحسب، بل في الجسد أيضاً، ولا تنتج هذه السلطة حدود الذات فحسب، بل تغزو باطن هذه الذات. في الصياغة الأخيرة، يتبين أنْ ثمة "باطن" للجسد لم يكن موجوداً قبل غزو السلطة. لكن بالنظر إلى المظهر الخارجي الراديكالي للروح، كيف لنا أن نفهم "الجوانيّة" لدى فوكو؟[٨] لن تكون هذه الجوانيّة روحاً ولن تكون نفساً، فماذا ستكون؟ أهي فضاء من اللدانة الخالصة، لدانة جاهزة، إن صح

التعبير، للتوافق مع متطلبات التنشئة الاجتماعية؟ أم يجب أن تُسمى هذه الجوانيّة ببساطة الجسد؟ هل وصلنا إلى نقطة تناقض حيث يريد فوكو الادعاء بأن الروح هي الشكل الخارجي، والجسد هو الفضاء الجوانيّ؟

على الرغم من أن فوكو يريد أحياناً دحض إمكانية وجود جسد لا يُنتَج من خلال علاقات القوة، إلا أن تفسيراته تتطلب أحياناً جسداً للحفاظ على مادية متميزة أنطولوجياً عن علاقات القوة التي تعدّه موقعاً للاستثمار.[9] في الواقع، يظهر مصطلح "موقع" في هذه الصياغة من دون مبرر، فما هي العلاقة بين الجسد بوصفه موقعاً والاستثمارات التي يُزعَم أن هذا الموقع يستقبلها أو يتحملها؟ هل يجعل المصطلحُ "موقع" الجسدَ مستقراً فيما يتعلق بهذه الاستثمارات، في حين يحرف المصطلحُ السؤالَ عن مساره، سؤال كيف تؤسِّس الاستثمارات، وترسم حدود، وتعطّل ما تعدّه العبارة أمراً مفروغاً منه بوصفه "موقع" الجسد (على سبيل المثال، هل يفضي المصطلحُ "موقع" إلى انحراف المشروعَ عن "مرحلة المرآة" اللاكانية)؟ ما الذي يكوّن "الاستثمار" وما هي قوته التكوينية؟ هل للاستثمار وظيفة تصورية، وهل يمكننا أن نفهم إنتاج الأنا الجسدية لدى فرويد بوصفها الطريقة المُسقَطة أو المكانية لمثل هذه الاستثمارات؟[10] في الواقع، إلى أي مدى يُثبَّت موقع الجسد من خلال زعزعة إسقاطية محددة، زعزعة لا يستطيع فوكو وصفها تماماً لكنها ستورطه ربما افي إشكالية الأنا بوصفها وظيفة خيالية؟

يقدم كتاب *Discipline and Punish* تصويراً مختلفاً للعلاقة بين المادية والاستثمار. هناك، تُعَدّ الروح أداة قوة من خلالها يُنمّى الجسد ويُشكَّل. بمعنى ما، تعمل كمولِّد للطاقة ينتج الجسد وينجزه. يمكننا أن نفهم

إشارات فوكو إلى الروح على أنها إعادة صياغة ضمنية للصيغة الأرسطية التي تُفهم فيها الروح على أنها شكل ومبدأ مادة الجسد.(١١) يناقش فوكو في كتابه *Discipline and Punish* قائلاً إن الروح تصبح مثالاً معيارياً وتطبيعياً بموجبه يُدرَّب الجسد ويُشكَّل ويُنمَّى ويُستثمَر؛ إنه نموذج مثالي خيالي محدد تاريخياً بموجبه تتحقق مادية الجسد.

لا يمثّل هذا الإخضاع أو التذويت تطويعاً للذات فحسب، بل تأمين وصون للذات، تأسيس للذات، تذويت. إن "الروح توجِد [السجين]"؛ وهذا لا يختلف عما قاله أرسطو، فالروح، بوصفها أداة قوة، تشكلٌ الجسد وتؤطِّره، تدمغه، ومن خلال دمغها إياه توجِده. في هذه الصياغة، ليس ثمة جسد خارج السلطة، حيث تُنتَج مادية الجسد - المادية نفسها في الواقع - بشكل غير مباشر وعن طريق استثمار السلطة. يكتب فوكو، تؤسَّس مادية السجن (dans la mesure ou) بقدر ما تكون أداةً للسلطة وناقلة لها.(١٢) وعليه، يتجسد السجن مادياً بقدر ما يُستثمر بالسلطة. وحتى نكون دقيقين نحوياً، ليس ثمة سجن قبل تجسّده مادياً؛ حيث يترافق تجسّده مادياً مع إسناده إلى علاقات القوة؛ فيكون التجسد تأثير هذا الاستثمار ومقياسه. يصبح السجن محدوداً بمجال علاقات القوة، وبصورة أكثر تحديداً، يصبح محدوداً بها بقدر ما يكون مشبعاً بمثل هذه العلاقات ويكون هذا الإشباع مكوِّناً لوجوده الخاص. هنا لا يكون الجسد - جسد السجين وجسد السجن - ماديةً مستقلة، سطحاً أو موقعاً ساكناً يظهر فيه استثمار لاحق ليعلّمه أو يدلّ عليه أو يغزوه؛ بل يكون الجسد ذاك الذي من أجله يتساوى التجسّد المادي والاستثمار في الحجم.

على الرغم من فهم الروح بوصفها إطاراً للجسد في كتاب *Discipline and Punish*، يشير فوكو إلى أن إنتاج "الذات" يحدث بدرجة ما من خلال جعل الجسد تابِعاً أو حتى تدميره. في الفصل "نيتشه، الجينالوجيا، التاريخ" يشير فوكو إلى أنه من خلال تدمير الجسد فحسب تظهر الذات بوصفها "وحدة مفصولة": "الجسد هو السطح المنقوش للأحداث (الذي اكتشفته اللغة وأذابته الأفكار)، وموقع الذات المفصولة (التي تتبنى وهم الوحدة الجوهرية)، وهو كتلة تتفتت باستمرار."[١٣] تظهر الذات على حساب الجسد، هو ظهور مشروط بعلاقة عكسية مع اختفاء الجسد. لا تحلّ الذات محلّ الجسد فحسب، بل تعمل كالروح التي تؤطّر الجسد في أسره وتشكله. تعمل هنا وظيفة تشكيل وتأطير الروح الخارجية ضد الجسد؛ في الواقع، يمكن فهمها على أنها تسامي الجسد نتيجة الإزاحة والاستبدال.

هكذا، في إعادة توصيف الجسد عند فوكو، عرّجتُ على مفردات التحليل النفسي الخاص بالتسامي. وعليه، اسمحوا لي أن أطرح سؤالاً للعودة إلى مسألة الإخضاع والمقاومة. إذا أُخضِع الجسد ودُمِّر بظهور الذات المفصولة، وإذا كانت ممكنةً قراءة هذا الظهور بوصفه تسام للجسد، وقراءة الذات self بوصفها شكلاً شبحياً للجسد، فهل يبقى جزء من الجسد لم يحفظه التسامي، هل يبقى جزء جسدي غير متسام؟

أود أن أشير إلى أن هذا الباقي الجسدي ينجو من أجل هذه الذات التي تكون فعلاً، إن لم تكن دوماً، في حالة من الدمار، في نوع من الخسارة التأسيسية. ليس الجسد موقعاً يُبنى عليه؛ إنه دمار تتكوَّن الذات بحدوثه. إن تشكل هذه الذات هو، في دفعة واحدة، تأطير وإتباع

وتنظيم الجسد، والنمط الذي من خلاله يُحفظ هذا الدمار (بمعنى إبقائه وصونه) في التطبيع.

إذاً، إن كان للجسد أن يُفهَم الآن على أنه ذلك الذي لا يشكِّل الذات في حالتها المتسامية والمفصولة فحسب، بل الذي يتجاوز أو يقاوم أيضاً أي جهد في التسامي، كيف لنا أن نفهم هذا الجسد الذي، إن صح التعبير، نُفي أو قُمع كي تبقى الذات في قيد الحياة؟ قد يتوقع المرء أن يعود الجسد إلى همجية غير قابلة للتطبيع، وقد وجدنا مراحلَ معينة لدى فوكو حدث فيها شيئاً من هذا القبيل. لكن في أغلب الأحيان، تظهر إمكانية التخريب أو المقاومة لدى فوكو (أ) في سياق التذويت الذي يتجاوز أهداف التطبيع الذي يُنشَّط من خلاله، على سبيل المثال، في "الخطاب المعاكس"، أو (ب) من خلال الالتقاء مع أنظمة خطابية أخرى، حيث يقوِّض التعقيد الخطابي المنتَج بشكل غير مقصود الأهداف الغائية للتطبيع.[١٤] هكذا تظهر المقاومة بوصفها نتيجة للسلطة، بوصفها جزءاً من السلطة، بوصفها تخريبها الذاتي.

في أثناء وضع نظريات في المقاومة، تنشأ مشكلة معينة تتعلق بالتحليل النفسي و، بصورة ضمنية، بحدود التذويت. وفقاً لفوكو، فإن الذات التي تُنتَج من خلال الإخضاع لا تُنتَج بكليّتها دفعة واحدة. بل تكون بالأحرى في عملية تُنتَج من خلالها، تُنتَج بشكل متكرر (ما يختلف عن إنتاجها من جديد مرة بعد مرة). إنها بصورة محددة إمكانية التكرار التي لا تُدعِّم الوحدة المفصولة، الذات، بل تنمّي الآثار التي تقوِّض قوة التطبيع. إن المصطلح الذي لا يقتصر على تسمية الذات فحسب، بل يشكِّل الذات

ويؤطِّرها - فلنستخدم مثال فوكو حول المثلية الجنسية - يهيِّئ خطاباً معاكساً ضد نظام التطبيع ذاته الذي أُنتِج من خلاله. هذه، بالطبع، ليست معارضة خالصة، حيث ستوظَّف "المثلية الجنسية" أولاً في خدمة تطبيع المغايرة الجنسية heterosexuality وثانياً في خدمة إزالة سمة المرضية عن المثلية الجنسية نفسها. سيحمل هذا المصطلح أخطار المعنى الأول في المعنى الأخير، لكن سيكون من الخطأ الاعتقاد أنه بمجرد نطق المصطلح سيتجاوز المرء تطبيع المغايرة الجنسية أو سيصبح وسيلة له.

إن خطر إعادة التطبيع قائم باستمرار: فلنفكر في الشخص الذي يفصح عن مثليته الجنسية أمام الملأ بجرأة فيتلقى الرد، "آه نعم، أنت ذاك المثلي، أنت ذاك المثلي لا غير." كل ما يمكن قوله ستُعاد قراءته كإظهار صريح وحاذق لمثلية المرء الجنسية الجوهرية. (ينبغي عدم الاستخفاف بمدى إرهاق أن يُتوقَّع من المرء المجاهرة بالمثلية الجنسية طوال الوقت، أكان التوقع من جهة حلفاء مثليين ومثليات أم كان من جهة الخصوم.) يقتبس فوكو هنا، ويعيد العمل على، إمكانية إعادة التدليل والتهيئة السياسية لما أسماه نيتشه "سلسلة الدالول sign chain" في كتاب *On the Genealogy of Morals*. يناقش نيتشه في الكتاب الاستخدامات التي من أجلها حُدِّد دالول معيَّن قائلاً إن هذه الاستخدامات في الأصل "بعيدة كل البعد" عن الاستخدامات التي من أجلها يصبح الدالول متوفراً فيما بعد. هذه الفجوة الزمنية بين الاستخدامات الأولى والأخيرة تُنتِج إمكانية انعكاس التدليل، لكنها تمهّد أيضاً الطريق لتدشين الاحتمالات الدالة التي تتجاوز تلك التي كان المصطلح مرتبطاً بها سابقاً.

لا تتكوَّن الذات الفوكوية بشكل تام في الإخضاع، بل تتكوَّن بشكل متكرر في الإخضاع؛ إنه في احتمالية التكرار التي تتكرر ضد الأصل يمكن فهم الإخضاع بوصفه يستمد قوته التمكينية بشكل غير مقصود. وعلى الرغم من ذلك، ومن منظور التحليل النفسي، قد نتساءل هل تُستَمَد إمكانية مقاومة سلطة تأسيسية أو إخضاعية من ما هو "في" الخطاب أو "منه". كيف يمكننا أن نفهم الطريقة التي لا تشكّل فيها الخطابات مجالات ما هو قابل للنطق فحسب، بل تكون نفسها محدودة من خلال إنتاج برّانية تأسيسية: ما هو غير قابل للنطق، ما هو غير قابل للتدليل عليه؟

من منظور لاكانيّ، قد يتساءل المرء ما إذا كان ممكناً القول إن تأثيرات النفس قد استُنفِدَت في ما يمكن التدليل عليه أم أنه ليس ثمة، على النقيض من هذا الجسد القائم بالتدليل، مجال نفسي ينافس المقروئية. إن كانت الذات، وفقاً للتحليل النفسي، مختلفة عن النفس التي نشأت منها وإن كانت الذات، وفقاً لفوكو، مختلفة عن الجسد الذي نشأت منه، فربما يكون الجسد حالًّا محلّ النفس لدى فوكو - أي بوصفه ذلك الذي يتجاوز أوامر التطبيع ويربكها.

أهذا جسد نقي وبسيط، أم أن "الجسد" يمثل عملية نفسية معينة، عملية مختلفة بشكل واضح عن، إن لم تكن معارِضة بشكل مباشر لـ الروح المصوّرة على أنها تأثير السجن؟ ربما يكون فوكو نفسه قد استثمر معنى نفسياً في الجسد، فلم يعد قادراً على التعبير عنه بالمصطلحات التي يستخدمها. كيف تنهار عملية التذويت، الإنتاج التأديبي للذات، في حال كانت تنهار في كل من النظرية الفوكوية والتحليلية النفسية؟ من أين ينشأ هذا الإخفاق، وما عواقبه؟

فلنأخذ في اعتبارنا فكرة ألتوسير حول المساءلة التي تتكوّن فيها الذات من خلال مناداتها، مخاطبتها، وتسميتها.[15] يبدو أن ألتوسير كان يعتقد إلى حد كبير أن هذا المطلب الاجتماعي - الذي يمكن أن يسميه المرء أمراً رمزياً - قد أنتج فعلاً أنواع الذوات التي أسماها. يقدم ألتوسير مثالاً حول شرطي الشارع الذي ينادي أحد المارة "أنت.. هناك!"، ويستنتج من المثال أن هذا النداء يشكّل الشخص الذي وُجِّه إليه النداء وبموقعه. إنه لمشهد تأديبي بصورة واضحة؛ نداء الشرطي هو محاولة لإعادة شخص ما إلى الخط المستقيم. ومع ذلك يمكننا فهمه أيضاً من منظور لاكاني بوصفه نداء التأسيس الرمزي. كما يؤكد ألتوسير نفسه، ليس في وسع هذا الجهد الأدائي للتسمية إلا أن يحاول إيجاد المخاطَب: إن خطر عدم التعرّف إلى الهوية متوقعٌ دائماً. إذا لم يتعرّف المرء إلى جهد إنتاج الذات، فإن الإنتاج نفسه يتداعى. قد لا يسمع المنادى النداء، يخطئ في قراءته، يلتفت نحو اتجاه آخر، يستجيب لاسم آخر، أو يرفض أن يُخاطَب بهذه الطريقة. في الواقع، عيَّن ألتوسير حدود المجال الخيالي ووصفه بأنه المجال الذي يكون فيه خطأ التعرف إلى الهوية ممكناً. لقد نودي الاسم، وأنا على ثقة بأنه اسمي، لكنه ليس كذلك. لقد نودي الاسم، وأنا على ثقة بأن اسماً قد نُطِق بالنداء، اسمي، لكنه ضمن كلام غير مفهوم لشخص ما، أو أسوأ من ذلك، إنه شخص يسعل، أو أسوأ، إنه مشعاع صوته يشبه صوت الإنسان في لحظة معينة. أو أنا على ثقة بأن أحداً لم يلحظ مخالفتي، وأن الاسم الذي نودي ليس اسمي، هو مجرد صوت عابر سبيل يسعل، الاهتزاز العالي لآلية التسخين - لكنه اسمي، ومع ذلك فأنا لا أتعرف إلى نفسي في الذات التي يعيّنها ذاك الاسم في هذه اللحظة.[16]

فلنأخذ في اعتبارنا قوة ديناميكية المساءلة وعدم التعرّف إلى الهوية حين يكون الاسم غير مناسب، ويكون تصنيفاً اجتماعياً،[١٧] وعليه يكون دالًّا يمكن تفسيره بعدد من الطرائق المتباينة والمتناقضة. إن مناداة المرء "يا يهودي" أو "يا امرأة" أو "يا حرّ الجنس" أو "يا أسود" أو "يا أيها المكسيكي الأمريكي" قد تُسمَع أو تُفسَّر على أنها إقرار أو إهانة، بالاعتماد على السياق الذي تحدُث من خلاله المناداة (حيث يكون السياق هو التاريخية والمكانية الفاعلتين للدالول). إن نودي ذلك الاسم، فغالباً سيكون هناك بعض التردد حول احتمالية الردّ أو كيفيته، فالخطر يتمثل في احتمال أن يكون التشميل المؤقت الذي يؤديه الاسم تمكينياً أو تثبيطياً من الناحية السياسية، في احتمال أن يكون النبذ، والعنف، الخاص بالاختزال التشميلي للهوية الذي يمارسه ذلك النداء استراتيجياً أو رجعياً من الناحية السياسية، أو أن يكون، في حال كان إحباطياً ورجعياً، تمكينياً بطريقة ما.

يركز توظيف ألتوسير للاكان على وظيفة الخياليّ بوصفها احتمالاً دائماً لعدم التعرّف إلى الهوية، أي لعدم التناسب بين المطلب الرمزي (الاسم الذي يُساءل به) وعدم استقرار استيعابه وعدم قابلية التنبؤ به. إن كان الاسم المساءَل به يسعى إلى تحقيق الهوية التي يشير إليها، فإنه يبدأ كعملية أدائية خارجة عن مسارها في الخياليّ، حيث يكون الخياليّ منشغلاً بالقانون، ومنظَّماً بالقانون، لكنه لا يطيع القانون بصورة فورية. حسب المنظور اللاكاني، يدل الخياليّ إذاً على استحالة التأسيس الخطابي - أي الرمزي - للهوية. لا يمكن اختصار الهوية بالكامل من خلال الرمزيّ، فما تُخفِق في ترتيبه سيظهر داخل الخياليّ كفوضى، كموقع يُتنازع فيه على الهوية.

هكذا، بأسلوب لاكانيّ، تصوغ جاكلين روز اللاوعي بوصفه ذلك الذي يحبط جهود الرمزيّ لتشكيل هوية مجنسنة بصورة متماسكة وكاملة، لاوعي تدل عليه الزلات والفجوات التي تميز أفعال الخيالي في اللغة. أقتبس هنا مقطعاً قد أفاد كثيرون منا ممن سعوا إلى إيجاد مبدأ لمقاومة أشكال معينة من الواقع الاجتماعي في التحليل النفسي:

يكشف اللاوعي باستمرار عن "إخفاق" الهوية. فليس ثمة استمرارية للحياة النفسية، وليس ثمة إذاً استقرار للهوية الجنسية، ولا موقف للمرأة (أو للرجل) يمكن تحقيقه ببساطة. ولا يرى التحليل النفسي هذا "الإخفاق" كحالة خاصة من العجز أو انحراف فردي عن القاعدة. ليس "الإخفاق" لحظة نأسف عليها في عملية التكيف، أو التطور إلى الحالة الطبيعية،... "الإخفاق" أمر يتكرر بصورة غير نهائية ويُعاش لحظة بلحظة على مدى تواريخنا الفردية. لا يظهر الإخفاق في العَرَض فحسب، بل أيضاً في الأحلام، في زلات اللسان، وفي أشكال المتعة الجنسية التي تُدفَع إلى أطراف القاعدة... ثمة مقاومة للهوية في صميم الحياة النفسية.[١٨]

يفترض فوكو في كتاب *Discipline and Punish* فاعلية المطلب الرمزي، أي قدرته الأدائية على تكوين الذات التي يسميها. ومع ذلك، نجد في المجلد الأول من كتاب *تاريخ الجنسانية* رفضاً لوجود "موقع واحد للثورة" - والذي يُفترض أن يشمل النفس، الخيالي، أو اللاوعي في نطاقه - وتأكيداً على الاحتمالات المتعددة للمقاومة التي تتيحها السلطة نفسها. ووفقاً لفوكو، لا يمكن أن توجد المقاومة خارج القانون في سجل آخر (الخيالي) أو في ذلك الذي يتملص من السلطة التأسيسية للقانون.

ليس ثمة موقع واحد للرفض الكبير، لا روح للثورة، لا منشأ للتمرد كله، لا قانوناً خالصاً للثوري. ثمة بالأحرى تعددية للمقاومات، حيث تشكل كل مقاومة منها حالة خاصة: مقاومات ممكنة، ضرورية، مستبعدة؛ وأخرى عفوية، همجية، منعزلة، منسّقة، جامحة، أو عنيفة؛ وأخرى تسارع إلى المساومة، معنيّة، أو مضحّية؛ وحسب التعريف، لا يمكن أن توجد إلا في المجال الاستراتيجي لعلاقات القوة. لكن هذا لا يعني أنها مجرد ردود أفعال أو ارتدادات، تُشكّل فيما يتعلق بالهيمنة الأساسية وجهاً داخلياً يكون في النهاية سلبياً بصورة دائمة، ومحكوماً عليه بالهزيمة الأبدية.[19]

يذكّرنا هذا التقديم الكاريكاتوري للسلطة، على الرغم من كتابته بأخذ هربرت ماركوز في الحسبان، بتأثير القانون اللاكاني الذي ينتج "إخفاقه" الخاص في مستوى النفس، والذي لا يمكن تغييره مع ذلك أو إعادة صياغته من خلال تلك المقاومة النفسية. يحبط الخياليّ فاعلية القانون الرمزي، لكنه لا يستطيع أن يدير ظهره للقانون، مطالباً أو موجِباً إعادة صياغته. هكذا، فإن المقاومة تقع في مجال عاجز فعلياً عن تغيير القانون الذي يعارضه. تفترض المقاومة النفسية إذاً استمرار القانون في شكله الرمزي السابق و، بهذا المعنى، تساهم في وضعه الراهن. على هذا النحو، يُحكم على المقاومة بالإخفاق الدائم.

في المقابل، يصوغ فوكو المقاومة بوصفها نتيجةً للسلطة ذاتها التي يُفترض أنها تعارضها. هذا الإصرار على الإمكانية المزدوجة للتشكّل، بواسطة القانون ونتيجة لمقاومة القانون، يسم نقطة التحول عن الإطار اللاكاني، فحيث يقيّد لاكان مفهوم السلطة الاجتماعية بالنظام الرمزي

ويحيل المقاومة على النظام الخيالي، يعيد فوكو صياغة الرمزي بوصفه علاقات القوة ويفهم المقاومة بوصفها نتيجة للسلطة. يدشّن تصوّر فوكو تحولاً من خطاب حول القانون، يُفهم بوصفه قضائياً (ويفترض مسبقاً ذاتاً خاضعة بواسطة السلطة)، إلى خطاب حول السلطة، التي تُعَدُّ مجالاً للعلاقات الإنتاجية والتنظيمية والتنافسية. وفقاً لفوكو، ينتج الرمزي احتمالية تخريبه الخاص، حيث يكون هذا التخريب نتيجةً غير متوقعة للمساءلة الرمزية.

لا يتطرق مفهوم "الرمزي" إلى تعدد نواقل السلطة التي يصر عليها فوكو، لأن السلطة لدى فوكو لا تكمن في الصياغة المكرَّرة للمعايير أو المطالب المسائِلة، بل تكون السلطة تكوينية أو إنتاجية، طيِّعة، متعددة، انتشارية، وصراعية. علاوة على ذلك، في إعادة التدليل عليه، يتحول القانون نفسه إلى ذلك الذي يعارض أغراضه الأصلية ويتجاوزها. بهذا المعنى، لا يؤسِّس الخطابُ التأديبيُّ الذاتَ من جانب واحد وفقاً لفوكو، أو بالأحرى، إن فعل ذلك، فإنه يؤسس في الوقت نفسه شرطاً لإلغاء تأسُّس الذات. إن ما يبرز في حيز الوجود من خلال التأثير الأدائي لمطلب المساءلة ليس مجرد "ذات"، لأن "الذات" المكوَّنة ليست لذلك السبب مثبتة في مكانها: إنها تصبح فرصة من أجل اختلاق آخر. في الواقع، أود أن أضيف، لا تبقى الذات ذاتاً إلا من خلال تكرار وإعادة نطق نفسها كذات، وقد يكون اتكال الذات هذا على التكرار من أجل التماسك سبباً لعدم تماسك الذات، لطابعها غير المكتمل. هذه الإعادة أو، الأحرى، هذه القابلية للتكرار تصبح تالياً اللامكان الخاص بالتخريب، إمكانية إعادة تجسيد المعيار التذويتي الذي يمكن أن يعيد توجيه معياريته.

فلنتأمل الانعكاسات الجنسية المثلية لـ"امرأة" و"أخرى" بالاعتماد على ما تُظهره وعنوان ما تؤديه، والانعكاسات الجنسية المثلية لـ"شخص حرّ الجنس" و"آخر حرّ الجنس" بالاعتماد على أنماط المعاملة المَرَضية أو التنافسية. لا يتعلق كلا المثالين بتعارض بين الاستخدام الرجعي والاستخدام التقدمي، بل بالأحرى باستخدام تقدمي يتطلب الرجعي ويكرره من أجل التأثير على عملية إعادة تصنيف المناطق التخريبية. إذاً، وفقاً لفوكو، ينتج الجهاز التأديبي الذوات، لكن كنتيجة لهذا الإنتاج، ينقل إلى الخطاب شروط تخريب ذاك الجهاز نفسه. بكلمات أخرى، ينقلب القانون على نفسه ويولّد نسخاً عن نفسه تكون معارِضة لأغراضه الإحيائية وناشرة لها. فالسؤال الاستراتيجي الذي يمكننا طرحه على فوكو إذاً، كيف يمكننا العمل على علاقات القوة التي نعمل بواسطتها، وفي أي اتجاه؟

في مقابلاته الأخيرة، يشير فوكو إلى أن الهويات تتشكل ضمن تنسيقات سياسية معاصرة فيما يتعلق بمتطلبات معينة للدولة الليبرالية، تلك التي تفترض أن تأكيد الحقوق ومطالبات الاستحقاق لا يمكن أن يحدث إلا على أساس هوية فردية مضرورة. كلما أصبحت الهويات أكثر تحديداً، أصبحت الهوية أكثر تشميليةً totalized من خلال هذا التحديد بالذات. في الواقع، قد نفهم هذه الظاهرة المعاصرة بوصفها الحركة التي من خلالها ينتِج الجهاز القضائي مجال الذوات السياسية المحتملة. ولأن الجهاز التأديبي للدولة، وفقاً لفوكو، يعمل من خلال الإنتاج التشميلي للأفراد، ولأن تشميل الأفراد يوسّع نطاق القضاء الخاص بالدولة (عن طريق تحويل الأفراد إلى ذوات خاضعة للدولة)، فإن فوكو سيدعو إلى صياغة جديدة للذاتية خارج قيود

القانون القضائي. بهذا المعنى، فإن ما ندعوه سياسات الهوية ينتج عن دولة لا يمكنها إلا تخصيص الاعتراف والحقوق للذوات التي جُمعت بواسطة الخصوصية التي تشكل وضعها كمقدّمة لدعوى. في دعوته إلى الإطاحة، إن صح التعبير، بتنسيق كهذا، لا يدعو فوكو إلى تحرير ذاتية مخفية أو مكبوتة، بل بالأحرى إلى إقامة ذاتية جذرية تتشكل في الهيمنة التاريخية للذات القضائية وعلى الضد منها:

قد لا يكون الهدف اليوم هو اكتشاف ما نحن عليه، بل رفض ما نحن عليه. علينا أن نتخيل ونبني ما يمكن أن نكون عليه من أجل التخلص من هذا النوع من الارتباط السياسي "المزدوج"، أي الفردنة والتشميل المتزامنين لبنى السلطة الحديثة... سنستنتج أن المشكلة السياسية والإيطيقية والاجتماعية والفلسفية في أيامنا هذه لا تكمن في محاولة تحريرنا من كل من الدولة ومؤسسات الدولة، بل في محاولة تحريرنا من الدولة ونوع الفردنة المرتبط إلى الدولة. علينا ترويج أشكال جديدة من الذاتية من خلال رفض هذا النوع من الفردية الذي فُرض علينا منذ قرون.[٢٠]

مجموعتان من الأسئلة تنبثقان من التحليل أعلاه. الأولى، كيف يتمكن فوكو من صياغة المقاومة فيما يتعلق بالسلطة التأديبية للجنسانية في كتابه *تاريخ الجنسانية*، في حين تبدو السلطة التأديبية في كتابه *Discipline and Punish* محدِّدة للأجساد المطيعة غير القادرة على المقاومة؟ هل ثمة في علاقة الجنسانية بالسلطة ما يتحكم بإمكانية المقاومة في النص الأول، وهل ثمة غفول ملحوظ عن تناول الجنسانية في مناقشة السلطة والأجساد في النص الثاني؟ فلنلاحظ أن الوظيفة القمعية للقانون، في كتاب *تاريخ*

الجنسانية، تُقوِّض بصورة محددة بتحوّلها نفسها إلى موضوع للإثارة والاستثمار الشبقيين. يخفق الجهاز التأديبي في قمع الجنسانية تحديداً لأن الجهاز نفسه يُستثار، ويصبح فرصةً لتهييج الجنسانية وإبطال أهدافه القمعية الخاصة تالياً.

ثانياً، بأخذ خاصية الاستثمار الجنسي القابلة للتحويل في الحسبان، قد نسأل، ما الذي يُجدّد الإمكانية التي يدعو إليها فوكو، أي ما شرط رفض نوع الفردية المرتبطة إلى الجهاز التأديبي للدولة الحديثة؟ وكيف نفسر التعلق بنوع الفردية المرتبط إلى الدولة الذي يعيد ترسيخ القانون القضائي؟ إلى أي مدى يصبح الجهاز التأديبي الذي يحاول إنتاج الهوية وتشميلها موضوعاً ثابتاً للارتباط عاطفي؟ لا يمكننا ببساطة التخلص من الهويات التي أصبحنا عليها، ستُقاوَم دعوة فوكو إلى "رفض" هذه الهويات بالتأكيد. إذا رفضنا نظرياً مصدر المقاومة في المجال النفسي الذي يُقال إنه يسبق أو يتجاوز المجال الاجتماعي،[21] كما ينبغي لنا، فهل يمكننا إعادة صياغة المقاومة النفسية من حيث الاجتماعي دون أن تصبح إعادة الصياغة هذه تدجيناً أو تطبيعاً؟ (هل يجب أن يتساوى الاجتماعي بصورة دائمة مع المُعطى والقابل للتطبيع؟) كيف لنا أن نفهم، بصور محددة، لا الإنتاج التأديبي للذات فحسب، بل التنشئة التأديبية للارتباط بالإخضاع؟

قد تثير مثل هذه الفرضية مسألة المازوخية - في الواقع، مسألة المازوخية في تشكيل الذات - لكنها لا تجيب على سؤال حالة "الارتباط" أو "الاستثمار". هنا تبرز المشكلة النحوية التي من خلالها يبدو الارتباط سابقاً على الذات التي يُقال إنه "يمتلكها". ومع ذلك، يبدو أنه من المهم تعليق

المتطلبات النحوية المعتادة والنظر في عكس المصطلحات بحيث تسبق بعض الارتباطات تشكل الذوات وتحدّده (تصوّر الليبيدو في مرحلة المرآة، الحفاظ على تلك الصورة المُسقَطة عبر الزمن كوظيفة خطابية للاسم). أيُعَدُّ ذلك أنطولوجيا خاصة بالليبيدو أو بالاستثمار الذي يكون إلى حد ما سابقاً على الذات وقابلاً للانفصال عنها، أم أن كل استثمار من هذا القبيل مرتبط من البداية بانعكاسية مستقرة (ضمن الخياليّ) مثل الأنا؟ إذا كانت الأنا مكوَّنة من تماهيات، وكان التماهي قرارَ الرغبة، حينئذ تكون الأنا بقيةَ الرغبة، أي نتيجة عمليات الدمج التي، كما يناقش فرويد في *الأنا والهو*، تقتدي بسلسلة من الارتباط والفقد.

وفقاً لفرويد، يُحدِث تشكل الضمير ارتباطاً بالحظر يؤسِّس الذات في انعكاسيتها. تحت ضغط القانون الإيطيقي، تنبثق الذات القادرة على الانعكاسية، أي تلك التي تكون موضوعاً لنفسها، فتخطئ في ذلك، حيث تكون بحكم ذلك الحظر التأسيسي على مسافة غير متناهية من أصلها. لا تنبثق الذات إلا بشرط الانفصال الذي يفرضه الحظر، فتتشكل من خلال الارتباط بالحظر (مطيعةً إياه، لكن مستثيرة إياه أيضاً). وهذا الحظر هو الأكثر استساغة تحديداً لارتباطه بالدائرة النرجسية التي تمنع انحلال الذات والإصابة بالذهان.[٢٢]

بالنسبة لفوكو، تُشكَّل الذات وتُستثمر جنسياً بواسطة نظام السلطة. ومع ذلك، إن كانت عملية تشكيل الذات تتطلب استحواذاً جنسياً أولاً، حظراً تأسيسياً يحظر رغبة معينة، لكنه نفسه يصبح محوراً للرغبة، فعندئذ تتشكل الذات من خلال حظر الجنسانية الذي يشكّل في الوقت نفسه هذه

الجنسانية - والذات التي يُقال إنها تحمله. يناقض هذا الرأي فكرة فوكو التي مفادها أن التحليل النفسي يفترض برّانية القانون بالنسبة للرغبة، حيث يؤكد بأنه ليس ثمة رغبة من دون القانون الذي يشكّل ويدعم الرغبة ذاتها التي يحظرها. في الواقع، يصبح الحظر شكلاً غريباً من أشكال الحفظ، طريقة لإضفاء طابع الإثارة الجنسية على القانون الذي من شأنه أن يبطل الإثارة الجنسية، لكنه لا يعمل إلا عن طريق فرض الإثارة الجنسية. بهذا المعنى، تكون "الهوية الجنسية" تناقضاً مثمراً من حيث المصطلحات، حيث تتشكل الهوية من خلال حظر بعض الأبعاد الجنسانية التي يُقال إنها تحملها، وتكون الجنسانية، التي ترتبط بالهوية، بمعنى ما مقوَّضةً نفسها.

ليس ذلك بالضرورة تناقضاً ثابتاً، لأن دالات الهوية ليست محددة بنيوياً مسبقاً. إن تمكن فوكو من أن يناقش إمكانية اتخاذ دالول sign معين، واستخدامه لأغراض متعارضة مع تلك التي صُمّم الدالول من أجلها، فهذا يعني إدراكه أنْ حتى تلك المصطلحات الأكثر إزعاجاً يمكن امتلاكها، وأن تلك المساءلات الأكثر إيذاءً يمكن أن تكون موقعاً لإعادة الاستحواذ وإعادة التدليل الراديكاليتين. لكن ما الذي يسمح لنا باحتلال الموقع الخطابي للأذية؟ كيف يُحيينا ويُنشّطنا ذلك الموقع الخطابي وذلك الأذى بحيث يصبح ارتباطنا به تحديداً هو شرط إعادة تدليلنا عليه؟ من خلال مناداتي باسم مؤذ، أُصبِحُ موجوداً اجتماعياً، ولأن لدي ارتباطاً حتمياً معيناً بوجودي، ولأن نرجسية معينة تستحوذ على أي مصطلح يمنح الوجود، فقد اضطررت إلى تبني المصطلحات التي تؤذيني لأنها تؤسسني اجتماعياً. إن مسار الاستعمار الذاتي الخاص بأشكال معينة من سياسات

الهوية هو من أعراض هذا التبني المتناقض للمصطلح المؤذي. وكتناقض آخر، إذاً، إنه من خلال احتلال - خضوعي للاحتلال من طرف - هذا المصطلح المؤذي ليس إلا، يمكنني مقاومته ومعارضته، وإعادة صياغة السلطة التي تؤسسني بوصفها سلطة أعارضها. بهذه الطريقة، يكون هناك مكان مؤمَّن محدَّد للتحليل النفسي، من خلاله يقوم أي تحرك ضد الإخضاع بأخذ الإخضاع مرجعاً له، ويصبح هذا الارتباط بالمساءلة المؤذية، من خلال نرجسية مغتربة بالضرورة، الشرطَ الذي بموجبه تصبح إعادة التدليل على هذه المساءلة ممكنة. لن يكون هذا لاوعياً خارج السلطة، بل سيكون بالأحرى شيئاً مشابهاً للاوعي السلطة نفسها، في قابليتها للتكرار الصادمة والمنتِجة.

إذاً، إن فهمنا أنواعاً معينة من المساءلات بوصفها مانحة للهوية، ستؤسِّس هذه المساءلات المؤذية الهوية من خلال الأذية. هذا لا يعني أن هوية كهذه، ببقائها هوية، ستبقى دائماً وأبداً متجذِّرة في أذيتها، بل يعني أن احتمالات إعادة التدليل عليها ستزعزع وتعيد العمل على الارتباط العاطفي بالإخضاع الذي من دونه لا يمكن أن تنجح الذات في التشكل وإعادة التشكل.

الفصل الرابع

"الضمير يصيّرنا جميعاً ذواتاً"
الإخضاع الألتوسيري

تواصل عقيدة المساءلة لألتوسير هيكلة النقاش المعاصر حول تشكل الذات، مقدمةً طريقة لتفسير الذات الناشئة بوصفها نتيجة للغة، وضمن مصطلحاتها دائماً. يبدو أن نظرية المساءلة تقدم مشهداً اجتماعياً تُنادى فيه الذات، تلتفت الذات إلى النداء، ثم تقبل المصطلحات التي نوديت بها. إنه بلا شك مشهد عقابي ومختزَل في آن معاً، لأن النداء يكون من طرف ضابط "قانون"، ويُصوَّر بوصفه فرداً واحداً متحدثاً. ربما نعترض صراحةً على وصول "النداء" بمفرده وبصورة ضمنية غير معلنة، وعلى أن المشهد ليس ثنائياً تماماً كما يزعم ألتوسير، لكن هذه الاعتراضات قد اعتيد عليها، ونجت "المساءلة" بوصفها عقيدةً من النقد. إذا قبلنا بنموذجية ومجازية المشهد، فلن يكون حدوثه ضرورياً من أجل افتراض فاعليته. في الواقع، إن كان مجازياً حسب بنيامين، فإن العملية التي يرمز لها المجاز هي تحديداً ما يقاوم السرد، ما يتجاوز قابلية سرد الحوادث.[١] بهذا المعنى، لا تكون المساءلة حدثاً، بل طريقةً محددةً لتقديم النداء، حيث يصبح النداء، كما هو مقدَّم، غير ترميزي في سياق عرضه. النداء أيضاً قد صُوِّر بوصفه مطلباً لوضع الفرد بمحاذاة القانون، للالتفات إلى القانون

(مواجهة القانون، وإيجاد وجه للقانون؟)، ومدخلاً إلى لغة الإسناد الذاتي - ها أنذا - من خلال استملاك الذنب. لماذا يبدو تشكل الذات معتمداً على قبول الذنب لا غير، فلا يكون هناك وجود لـ"أنا" تنسب مكاناً إلى نفسها، ويمكن أن يُعلَن عنها في الكلام، من دون إسناد الذنب إلى الذات أولاً، والخضوع إلى القانون من خلال قبول مطلب الامتثال؟ إن الشخص الذي يلتفت إلى النداء استجابة له لا يستجيب لمطلب الالتفات. إن الالتفات فعل مشروط، إن صح التعبير، بكل من "صوت" القانون واستجابة الشخص الذي يناديه القانون. إن "الالتفات" نوع غريب من المنطقة الوسطى (يحدث ربما من خلال نوع غريب من الصوت الوسيط)،[٢] يحدّده كل من القانون والمخاطَب، ولكن ليس من طرف واحد أو بصورة شاملة. وعلى الرغم من أنه لن يكون هناك التفات من دون نداء أولاً، فلن يكون هناك التفات أيضاً من دون جاهزية معينة للالتفات. لكن أين ومتى يستدعي نداء الاسم الالتفات، التحرك الترقّبي نحو الهوية؟ كيف ولماذا تلتفت الذات إلى النداء، مترقّبةً منح الهوية من خلال الإسناد الذاتي للذنب؟ ما نوع العلاقة التي تربط بين هذين الاثنين بحيث تعرف الذات أن تلتفت، تعرف أن شيئاً ما سيُمنَح لها من هذه الالتفاتة؟ كيف يمكن أن نفكر في هذه "الالتفاتة" بوصفها سابقة على تشكل الذات، تواطؤاً سابق مع القانون، من دونه لا تنبثق أي ذات؟ إن تحوُّل المرء إلى القانون هو تحوُّله عن نفسه، أي انقلابه على نفسه الذي يشكل حركة الضمير. لكن كيف يشلّ انعكاس الضمير الاستجواب النقدي للقانون في الوقت نفسه الذي يصور فيه علاقة الذات غير النقدية بالقانون بوصفها شرطاً للتذويت؟ الشخص المُنادى

مُضطر إلى الالتفات إلى القانون قبل أي إمكانية متعلقة بطرح مجموعة من الأسئلة النقدية: من يتكلم؟ لماذا ألتفت؟ لماذا أقبل بشروط مناداتي؟

هذا يعني أنه قبل أي إمكانية للفهم النقدي للقانون، يكون هناك انفتاح على القانون أو ضعف أمامه متمثل في الالتفات إلى القانون، في ترقُّب الهوية المنتقاة من خلال التماهي مع الذي خالَف القانون. في الواقع، يُخالَف القانون قبل أي إمكانية للوصول إلى القانون، فيكون "الذنب" إذاً سابقاً على معرفة القانون و، بهذا المعنى، بريئاً دائماً بصورة غريبة. هكذا، تكون إمكانية الفهم النقدي للقانون محدودة بما يمكن فهمه بوصفه رغبةً سابقةً في القانون، تواطؤاً عاطفياً مع القانون، من دونه لا يمكن للذات أن توجد. ولكي تطلق الـ"أنا" نقدها، عليها أولاً أن تفهم أن الـ"أنا" نفسها تعتمد على رغبتها التواطؤية في القانون لتجعل وجودها الخاص ممكناً. وعليه، لن تُبطِل المراجعة النقدية للقانون قوة الضمير ما لم يكن الشخص الذي يقدم هذا النقد راغباً، إن صحّ التعبير، في أن يُبطَل بواسطة النقد الذي يقدمه.

من المهم أن نتذكر أن الالتفات إلى القانون لا يستلزمه النداء؛ إنه قهري، على نحو غير منطقي تماماً، لأنه يقطع وعداً بالهوية. إنْ تحدَّثَ القانون باسم الذات المتطابقة مع نفسها (يقتبس ألتوسير قول الإله العبري: "أنا مَنْ أنا")، فكيف يمكن للضمير أن ينقل الذات أو يعيدها إلى الوحدة مع نفسها، إلى فرضية الهوية الذاتية التي تصبح الشرط المسبق للتماسك اللغوي "ها أنذا"؟

ومع ذلك، كيف يمكننا تحديد موقع قابلية التذويت للأذى في تلك الالتفاتة (نحو القانون، ضد نفسها)، التي تسبق وتتوقع قبول الذنب، تلك

الالتفاتة التي تتملص من التذويت حتى حين تتحكم به؟ كيف تمثِّل هذه "الالتفاتة" ضميراً قد يصيِّر أقل يقظةً مما قد يصيّره ألتوسير؟ وكيف يتيح تقديس ألتوسير لمشهد المساءلة إمكانية أن تصبح الذات "المثقَلة بالذنب" أكثر انعزالاً وأقل إثارة للمشكلات مما قد تكون عليه بالفعل؟

يبدو أن عقيدة المساءلة تفترض مسبقاً وجود عقيدة للضمير لم يُتوسَّع فيها، انقلاباً على الذات بالمعنى الذي وصفه نيتشه في كتابه *On the Genealogy of Morals*.[٣] هذا الاستعداد لقبول الذنب ولكسب صفقة شراء الهوية مرتبط بصورة كبيرة بسيناريو ديني يتمثل في نداء اسميّ آت من الله يؤسِّس الذات من خلال الاستجداء بالحاجة إلى القانون، بذنب أصلي يَعِدُ القانون بتسكينه من خلال منح الهوية. كيف يمكن لهذا التصور الديني للمساءلة أن يمنع مقدماً أي إمكانية للتدخل النقدي في أعمال القانون، أي إبطال للذات من دونه لا يمكن القانون مواصلة عمله؟

لم تحظ الإشارة إلى الضمير في "الإيديولوجيا وأجهزة الدولة الإيديولوجية"[٤] لألتوسير باهتمام كبير، على الرغم من أن المصطلح، إذا أُخذ مع مثال السلطة الدينية لتوضيح قوة الإيديولوجيا، يشير إلى أن نظرية الإيديولوجيا تدعمها مجموعة معقدة من الاستعارات اللاهوتية. وعلى الرغم من أن ألتوسير يقدّم "الكنيسة" صراحةً بوصفها مجرد مثال على المساءلة الإيديولوجية، يبدو أنه لا يمكن التفكير في الإيديولوجيا بمصطلحاته إلا من خلال استعارات السلطة الدينية. القسم الأخير من "الإيديولوجيا وأجهزة الدولة الإيديولوجية" قد وُسِم بعنوان "مثال: الإيديولوجيا الدينية المسيحية" وهو يوضح المنصب المثالي الذي شغلته المؤسسات الدينية في القسم السابق من المقال. هذه الأمثلة تتضمن:

"الخلود" المفترض للإيديولوجيا؛ التشابه الصريح بين "وضوح الإيديولوجيا" ومفهوم القديس بولص "اللوغوس" الذي من خلاله يُقال إننا "نعيش، نتحرك، ونوجَد"؛ صلاة باسكال بوصفها مثالاً على الطقوس التي يفضي فيها اتخاذ وضعية الركوع إلى الإيمان بمرور الوقت؛ الإيمان ذاته بوصفه الشرط المُعاد إنتاجه مؤسساتياً للإيديولوجيا؛ والرسملة التأليهية "للعائلة"، "الكنيسة"، "المدرسة"، و"الدولة".

على الرغم من سعي القسم الأخير من المقال إلى شرح وكشف مثال السلطة الدينية، فإن هذا الكشف يفتقر إلى القدرة على تعطيل قوة الإيديولوجيا. يعترف ألتوسير بأن كتاباته الخاصة تشرّع ما تقدمه كفكرة رئيسة،[٥] ولا يتعهد بوجود مهرب تنويري من الإيديولوجيا من خلال هذا الإفصاح. لتوضيح قوة الإيديولوجيا في تكوين الذوات، يلجأ ألتوسير إلى مثال الصوت الإلهي الذي يسمّي ذواته الخاضعة إليه، وفي تسميته إياها، يوجدها. بزعمه أن الإيديولوجيا الاجتماعية تعمل بطريقة مماثلة، يماثل ألتوسير المساءلة الاجتماعية بالأدائية الإلهية. هكذا يحتل مثال الإيديولوجيا منزلة البراديم الخاص بالتفكير الإيديولوجي، حيث تؤسِّس البنى الحتمية للإيديولوجيا نصياً من خلال الاستعارة الدينية: إن سلطة "صوت" الإيديولوجيا، "صوت" المساءلة، مصوَّرة بوصفها صوتاً يكاد يكون مستحيلاً رفضه. تُستمد قوة المساءلة لدى ألتوسير من الأمثلة التي من خلالها يُصوَّر، على نحو بارز وباد للعيان، صوت الله في تسمية بطرس (وموسى) وعلمنته في الصوت المفترض لممثل سلطة الدولة: صوت الشرطي في مناداته للسائر بـ"أنت، هناك!"

بكلمات أخرى، تُهيكِل القوة الإلهية للتسمية نظرية المساءلة التي تفسر التكوين الإيديولوجي للذات. تُجسِّد المعمودية الوسائل اللغوية التي من خلالها تُجبَر الذات على الوجود الاجتماعي. يسمي الله "بطرس"، فتؤسِّس هذه المخاطبة الله على أنه أصل بطرس؛[٦] يبقى الاسم مرتبطاً ببطرس بصورة دائمة بفضل الحضور الضمني والمستمر في اسم مَنْ أسماه. لكن بمصطلحات أمثلة ألتوسير، لا يمكن تحقيق هذه التسمية من دون جاهزية معينة أو رغبة ترقبية من طرف الشخص المخاطَب. حيث يكون المخاطَب سابقاً على المخاطبة إلى الحد الذي تكون فيه التسمية مخاطبة، ولكن بالنظر إلى أن المخاطبة هي اسم يخلق ما يسميه، يبدو أنه ليس ثمة "بطرس" من دون اسم "بطرس".

في الواقع، لا يكون "بطرس" موجوداً من دون الاسم الذي يوفر الضمان اللغوي للوجود. بهذا المعنى، بوصفها شرطاً جوهرياً سابقاً على تشكل الذات، تكون هناك جاهزية معينة تفرضها المساءلة الآمِرة، جاهزية تشير إلى أن المرء، إن صح التعبير، مرتبطٌ فعلاً بالصوت قبل الاستجابة، متورطٌ فعلاً، بواسطة السلطة التي يخضع لها المرء لاحقاً، في الشروط الدافعة إلى الخطأ في التعرُّف إلى الهوية. أو ربما يكون المرء قد خضع بالفعل قبل أن يلتفت إلى الصوت، وتكون هذه الالتفاتة مجرد علامة على الخضوع الحتمي الذي بموجبه يؤسِّس الشخص ذاتاً موضوعَةً في اللغة كمخاطَب محتمَل. بهذا المعنى، فإن المشهد مع الشُرطي هو مشهد متأخر ومضاعَف من جديد، مشهد يوضِّح الخضوع التأسيسي الذي ليس ثمة مشهد كاف لتوضيحه. إن كان هذا الخضوع هو الذي يوجِد الذات، فإن السرد الذي يسعى إلى قصّ قصة الخضوع لا يمكن أن يأخذ مجراه إلا من خلال

استغلال القواعد النحوية من أجل تأثيراتها الخيالية. إن السرد الساعي إلى تفسير كيفية ظهور الذات في الوجود يفترض أن " الفاعل/ الذات" subject النحوية سابقة على تفسير نشأتها. ومع ذلك، فإن الخضوع التأسيسي الذي لم يُجسَم بعد في الذات من شأنه أن يكون قبتاريخ prehistory الذات غير القابل للسرد، وهي مفارقة تضع سردية تشكّل الذات نفسها موضع شك. إن لم تكن ثمة ذات إلا نتيجة لهذا الإخضاع، فإن السرد الذي من شأنه أن يفسر ذلك يقتضي أن تكون الزمنيّة غير صحيحة، لأن القواعد النحوية لذلك السرد تفترض مسبقاً عدم وجود إخضاع من دون ذات تختبره.

أيكون هذا الخضوع التأسيسي نوعاً من الاستسلام السابق على أي سؤال حول الدافع النفسي؟ كيف لنا أن نفهم المزاج النفسي القائم لحظة استجابة السائر للقانون؟ ما الذي يتحكم بهذه الاستجابة ويملي عليها شروطه؟ لماذا يستجيب الشخص في الشارع لجملة "أنت، هناك!" من خلال الالتفات إليها؟ ما أهمية الالتفات إلى صوت ينادي من الخلف ومواجهته؟ هذا الالتفات إلى صوت القانون هو دليل على رغبة معينة لدى المرء في أن يُرى وأن يرى وجه السلطة، هو تحويل مشهد سمعي إلى مشهد مرئي - مرحلة المرآة أو ربما الأدق مرحلة "المرآة الصوتية" - حيث يسمح هذا التحويل بحدوث خطأ التعرف إلى الهوية الذي من دونه لا يمكن للذات الاجتماعية أن تتحقق. وفقاً لألتوسير، يُعَدُّ التذويت خطأ في التعرُّف إلى الهوية، تشميل خاطئ ومؤقت. فما الذي يسرّع هذه الرغبة في القانون (والإغواء بعدم التعرف إلى الهوية الذي يُحدثه التوبيخ) التي تجعل التبعية ثمناً للتذويت؟ يبدو أن هذا التفسير يشير إلى أن الوجود الاجتماعي،

الوجود كذات، لا يمكن تحقيقه إلا من خلال اعتناق القانون مع الإحساس بالذنب، حيث يضمن الذنب تدخل القانون ومن ثم استمرار وجود الذات. إن لم تتمكن الذات من تأكيد وجودها إلا بما يتوافق مع القانون، واقتضى القانون الخضوع من أجل التذويت، فحينها، بتأثير عكسي، يمكن المرء أن يستسلم للقانون (بصورة دائمة) من أجل الاستمرار في تأكيد وجوده. يمكن أن يُقرأ الاستسلام للقانون فيما بعد على أنه نتيجة قهرية لارتباط المرء بشكل نرجسي بوجوده المستمر.

يتناول ألتوسير الذنب صراحة في سردية قتل زوجته هيلين، بصرف النظر عن مدى مصداقيته، ويروي انعكاس مشهد الشرطة المذكور في مقاله "الإيديولوجيا"، وطريقة اندفاعه إلى الشارع مستدعياً الشرطة من أجل تسليم نفسه للقانون.[٨] إن استدعاء الشرطة هو انعكاس غريب للمناداة التي يفترضها عمله "الإيديولوجيا" من دون تحديد الفكرة الرئيسة صراحة. أود ان أتابع الأهمية النظرية لانعكاس مشهد الشرطة هذا، من دون استغلال ما يتعلق بحياته الشخصية، ذلك المشهد الذي يستدعي فيه الرجلُ في الشارع الشرطة بدلاً من أن يستجيب لنداء الشرطة. في مقال "الإيديولوجيا" يعمل الذنب والضمير ضمنياً بالارتباط بمطلب إيديولوجي، بتوبيخ منشِّط، في تفسير تشكل الذات. يحاول الفصل الحالي إعادة قراءة ذلك المقال لفهم كيفية تمثيل المساءلة بصورة أساسية من خلال المثال الديني. يشدِّد الوضع المثالي للسلطة الدينية على التناقض الكامن في إمكانية تشكُّل الذات التي تعتمد في حد ذاتها على سعي عاطفي للتعرف إلى الهوية، بمصطلحات المثال الديني، لا يمكن فصله عن الإدانة.

طريقة أخرى لطرح هذا السؤال: كيف يُقحَم نص ألتوسير في "الضمير" الذي يسعى إلى شرحه؟ إلى أي مدى يُعدّ استمرار النموذج اللاهوتي عَرَضاً بفرض قراءة مشخِّصة للأعراض؟ في مقالته التقديمية لكتاب *قراءة رأس المال*، يقترح ألتوسير أنْ علينا أن نقرأ النصوص كلها نظراً لـ"غير المرئي" الذي يظهر ضمن العالم وتُصيِّره النظرية "مرئياً".[9] في دراسة حديثة لمفهوم ألتوسير، "القراءة المشخِّصة للأعراض"، يشير جان ماري فنسنت إلى أن النص لا يكون مثيراً للاهتمام لتنظيمه المنطقي فحسب، بل لصرامته البيّنة في تطوير مناقشاته، ولوجود ما يفسد تنظيمه وما يضعفه أيضاً."[10] لم يأخذ ألتوسير ولا فنسنت في اعتبارهما إمكانية أن تفضي المكانة المثالية لاستعارات معينة إلى قراءة مشخِّصة للأعراض "تُضعف" المناقشة الصارمة. ومع ذلك، في نص ألتوسير نفسه، فإن إعادة النظر في المجازات الدينية لصوت القانون والضمير تخوّل المرء التشكيك في ما أصبح، في الدراسات الأدبية الحديثة، توتراً غير ضروري بين قراءة الاستعارة وقراءة الإيديولوجيا. حين تُفهم تشبيهات ألتوسير الدينية بوصفها توضيحية لا غير، فإنها تُفصَل عن المناقشة الصارمة للنص نفسه الذي يُقدَّم في صياغة تربوية جديدة. ومع ذلك، فإن القوة الأدائية لصوت السلطة الدينية تصبح مثالاً نموذجياً لنظرية المساءلة، وتمتد تالياً من خلال مثال القوة المفترضة للتسمية الإلهية إلى السلطات الاجتماعية التي من خلالها تُنادى الذات فتوجَد اجتماعياً. لا أقصد القول إن "حقيقة" نص ألتوسير يمكن اكتشافها في كيفية تعطيل الصوريّ لعملية وضع المفاهيم "الصارمة". إن نهجاً كهذا يضفي الطابع الرومنسي على الصوريّ بوصفه معطِّلاً للمفاهيم بصورة جوهرية، في حين تُجمِّع الصور وتُكثِّف الادعاءات

المفاهيمية. الاعتبار هنا له هدف نصي أكثر خصوصيةً، أي إظهار كيف تفيد الصور - أي الأمثلة والتشبيهات - عملية وضع المفاهيم وتوسعها، ما يُقحِم النص في تقديس إيديولوجي للسلطة الدينية لا يمكن كشفه إلا من خلال إعادة تشريح تلك السلطة.

وفقاً لألتوسير، تكمن فاعلية الإيديولوجيا جزئياً في تشكيل الضمير، حيث يُفهم مفهوم "الضمير" بوصفه مقيِّداً لما يمكن قوله أو، بصورة أعم، ما يمكن تمثيله. لا يمكن تصوير الضمير مفاهيمياً على أنه تقييد ذاتي إنْ فُسِّرت تلك العلاقة على أنها انعكاسيةٌ محدَّدةٌ سابقاً، انقلابٌ على نفسها أنجزته ذات مصنوعة مقدَّماً. إنها تشير بالأحرى إلى نوع من الانقلاب - الانعكاسية - الذي يشكل شرط إمكانية تشكل الذات. تتشكل الانعكاسية من خلال لحظة الضمير هذه، هذا الانقلاب على الذات، الذي يتزامن مع الالتفات إلى القانون. هذا التقييد الذاتي لا يستبطن قانوناً خارجياً: نموذج الاستبطان يُسلِّم بأن "الداخلي" و"الخارجي" قد تشكلا بالفعل. بل يكون هذا التقييد الذاتي بالأحرى سابقاً على الذات. يكون بمنزلة المنعطف الانعكاسي التدشيني للذات الذي يُسَنّ تحسّباً للقانون، ويُحدَّد تالياً من خلال المعرفة المسبقة بالقانون. يُعدّ الضمير أساسياً لإنتاج ذات-الرعيّة وتنظيمها، لأن الضمير يجعل الفرد يلتفت إلى الوراء ويجعله عرضةً للتوبيخ الذاتي. غير أن القانون يضاعف هذا التوبيخ: فالالتفات إلى الوراء هو التفات إلى الجهة. كيف يُمكن التفكير في هذه الالتفاتات معاً دون اختزال أحدها إلى آخر؟

قبل وصول الشرطة أو سلطات الكنيسة إلى المشهد الألتوسيري، توجد إشارة إلى الحظر الذي يرتبط، بأسلوب لاكاني، بإمكانية الكلام ذاتها. يربط

ألتوسير انبثاق الوعي - والضمير (" la conscience civique et professionelle") - بمشكلة التكلم بشكل صحيح (bien parler).[11]
يبدو أن "التكلم بشكل سليم" هو مثال على وظيفة الإيديولوجيا في إكساب المهارات، إنها عملية مركزية لتشكل الذات. تجب إعادة إنتاج "المهارات المتنوعة" لقوة العمل، حيث تحدث إعادة الإنتاج على نحو متزايد "خارج الشركة" وفي *المدرسة*، أي خارج الإنتاج وفي المؤسسات التعليمية. حيث تكون المهارات الواجب تعلمها هي، أولاً وقبل أي شيء، *مهارات الكلام*. ترتبط الإشارة الأولى إلى "الضمير"، والتي ستصبح أساسية لنجاح المساءلة ونجاعتها، بالإتقان، بكيفية التكلم "بشكل سليم". يُعاد إنتاج الذات من خلال إعادة إنتاج المهارات اللغوية التي تشكِّل، إن صح التعبير، القواعد والمواقف التي يلاحظها "كل مفوَّض في قسم العمل". بهذا المعنى، تكون قواعد الكلام السليم هي أيضاً القواعد التي من خلالها يبدي المرء الاحترام أو يخفيه. يُعلَّم الموظفون التكلّم بشكل سليم، ويتعلم المديرون أن يتكلموا مع الموظفين "بالطريقة الصحيحة" [Hen commander]" (١٣١-٣٢/ ٧٢).

يُزعم أن المهارات اللغوية يجب إتقانها ويُمكن إتقانها، لكن ألتوسير يصوِّر هذا الإتقان بصورة واضحة كشكل من أشكال الخضوع: "لا تتطلب إعادة إنتاج القوة العاملة إعادة إنتاج لمهارات (العامل) فحسب، بل تتطلب أيضاً، في الوقت نفسه، إعادة إنتاج خضوعها لقواعد النظام القائم." (١٣٢/ ٧٢). يؤدي هذا الخضوع لقواعد الإيديولوجيا المهيمنة في الفقرة التالية إلى إشكالية الإخضاع، التي تحمل المعنى المزدوج

المتمثل في الخضوع لهذه القواعد والتشكل من الناحية الاجتماعية بفضل هذا الخضوع.

يكتب ألتوسير "إن المدرسة... تُعلّم المهارات التقنية [-des 'savoir fairel]... في أشكال تضمن الخضوع للإيديولوجيا الحاكمة [l'assujetissement a l'ideologie dominante] أو [ou] إتقان "ممارستها"" (١٣٣/ ٧٣). فلننظر في التأثير المنطقي لحرف العطف الفاصل "أو" في منتصف هذه الصيغة: "الخضوع للأيدلولوجيا الحاكمة أو" - مصوغةً بمصطلحات مختلفة، لكنها متكافئة - "إتقان "ممارستها"". كلما زاد إتقان الممارسة، زاد الخضوع اكتمالاً. يحدث الخضوع والإتقان بصورة متزامنة، حيث تشكل هذه التزامنية المتناقضة تناقض الخضوع. قد يتوقع المرء أن يتمثل الخضوع في الاستسلام لنظام مهيمن مفروض من الخارج وأن يتميز بفقدان السيطرة وانعدام الإتقان، إلا أنه، بصورة متناقضة، يتميز بالإتقان تحديداً. لقد أهمل ألتوسير الإطار الثنائي الإتقان/ الخضوع حيث أعاد صياغة الخضوع بشكل دقيق ومتناقض كشكل من أشكال الإتقان. من هذا المنطلق، لا يؤدَّى الخضوع أو الإتقان بواسطة الذات؛ إن التزامنية المعيشة للخضوع بوصفه إتقاناً وللإتقان بوصفه خضوعاً هي شرط إمكانية نشوء الذات.

يُشدَّد هنا على المشكلة المفاهيمية من خلال المشكلة النحوية حيث لا يمكن أن توجد الذات قبل الخضوع، ومع ذلك فهناك "حاجة إلى المعرفة" مُحَدَثة نحوياً، تَختبِرُ هذا الخضوع كي تصبح ذاتاً. يقدّم ألتوسير مصطلح "الفرد" بوصفه شاغِلاً مكانياً لتلبية هذه الحاجة النحوية مؤقتاً، لكن ما

سيناسب هذا المطلب النحوي نهايةً لن يكون ذاتاً نحوية ثابتة. لا تظهر قواعد الذات/ الفاعل subject إلا نتيجةً للعملية التي نحاول وصفها. لأننا، إن صحّ التعبير، محاصرون في الزمن النحوي للذات/ الفاعل (على سبيل المثال، "نحن نحاول أن نصف"، "نحن محاصرون")، ويكاد يكون مستحيلاً أن نستفسر عن جينالوجيا تشكلها من دون افتراض هذا البناء في طرح السؤال.

ما الذي، قبل الذات، يفسر تشكلها؟ يبدأ ألتوسير عمله "الإيديولوجيا وأجهزة الدولة الإيديولوجية" بالإشارة إلى إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية، المحدَّدة بوصفها إعادة إنتاج للمهارات الاجتماعية. ثم يميّز بين المهارات التي يُعاد إنتاجها في الشركات وتلك التي يُعاد إنتاجها في التعليم. تتشكل الذات في علاقتها بالأخيرة. بمعنى من المعاني، تكون إعادة إنتاج العلاقات هذه سابقة على الذات التي تشكلت في سياقها. ومع ذلك، وبالمعنى الدقيق، لا يمكن التفكير في أحدهما من دون التفكير في الآخر.

إن إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية، وإعادة إنتاج المهارات، هي إعادة إنتاج للخضوع. لكن إعادة إنتاج العمل ليست مركزية هنا - فإعادة الإنتاج المركزية هي تلك التي تكون ملائِمة للذات وتحدث في علاقتها باللغة وتشكل الضمير. وفقاً لألتوسير، إن أداء المهام "بضمير حي" يعني، إن صح التعبير، أداءها مرة بعد مرة، إعادة إنتاج هذه المهارات، وتحقيق الإتقان في إعادة إنتاجها. يضع ألتوسير "بضمير حي" بين علامتي اقتباس ("pour s'acquitter 'consciencieusement' de leur tache," 73) لإبراز الطريقة التي يُضفى من خلالها الطابع الأخلاقي على العمل. يضيع

المعنى الأخلاقي لـs'acquitter في ترجمته إلى "أداء": إن كان إتقان مجموعة من المهارات يُفسَّر بوصفه تبرئة للذات*an acquitting of oneself* ، فإن إتقان المهارات التقنية هو دفاع عن المرء ضد أي اتهام، أي إنه إعلان براءة المتهم بشكل حرفي. وعليه، إن تبرئة المرء لنفسه "بضمير حي" تنطوي على تفسير العمل بوصفه اعترافاً بالبراءة وبرهنةً على عدم ارتكاب أي ذنب في مواجهة مطلب الاعتراف الذي يتضمنه الاتهام الملحّ.

يمكن أن يُفهم الخضوع لقواعد الإيديولوجيا المهيمنة على أنه خضوعٌ لضرورة إثبات البراءة في مواجهة الاتهام، خضوعٌ لمطلب البرهان، تطبيقٌ لذلك البرهان، وتحقيقٌ لمنزلة الذات في الامتثال لشروط القانون الاستفهامي ومن خلاله. وعليه، أن يصبح المرء "ذاتاً" يعني عدّه مذنباً ثم محاكمته وإعلان براءته. ولأن هذا الإعلان ليس فعلاً واحداً، بل منزلة يُعاد إنتاجها باستمرار، فأن يصبح المرء "ذاتاً" يعني أن يعمل على تبرئة نفسه من تهمة الذنب بصورة مستمرة. أن يصبح المرء ذاتاً يعني أن يصبح رمزاً من رموز القانون، مواطناً ينمتع بتصنيف جيد، لكن مكانته هذه تكون هشة بالنسبة له، فقد عرف، في الواقع، - بطريقة ما وفي مكان ما – ما يعنيه أن يكون بلا تصنيف وأن يُستبعد تالياً بوصفه مذنبا. مع ذلك، لأن هذا الذنب شرط الذات، فإنه يشكل قبتاريخ prehistory الخضوع للقانون الذي بموجبه تُنتَج الذات. يمكن المرء أن يخمن هنا أن سبب ندرة الإشارات إلى "الذوات المثقَلة بالذنب bad subjects" في أعمال ألتوسير هو أن المصطلح جامعٌ للفظتين متناقضتين. أن يكون المرء "مُثقلاً بالذنب/ سيئاً bad" يعني أنه لم يصبح ذاتاً بعد، ولم يبرئ نفسه بعد من الادعاء عليه بالذنب.(١٢)

هذا الأداء لا يلائم ببساطة هذه المهارات، لأن الذات لا تكون موجودة قبل أدائها؛ فالاجتهاد في أداء المهارات يُكسِب الذات مكانتها وينتجها كائناً اجتماعياً. ينشأ الشعور بالذنب، ثم تنشأ الممارسة المتكررة التي من خلالها تُكتسب المهارات، وبعد ذلك تحديداً، يتبوأ المرء المكان النحوي في المجتمع بوصفه ذاتاً.

إن القول إن أداء الذات يكون وفقاً لمجموعة من المهارات يقتضي، إن صح التعبير، أن تُتَّخَذ القواعد النحوية بحرفية: توجد ذات تواجه مجموعة من المهارات الواجب تعلمها، تتعلمها أو تخفق في تعلمها، وبعد ذلك تحديداً يمكن أن يقال إنها أتقنت تلك المهارات أو إنها لم تتقنها. إن إتقان مجموعة من المهارات لا يعني ببساطة قبول مجموعة من المهارات، بل إعادة إنتاجها كنشاط فردي خاص. وهذا لا يعني التصرف وفقاً لمجموعة من القواعد، بل يعني تجسيد القواعد في مسار العمل وإعادة إنتاج تلك القواعد في طقوس مجسِّدة للعمل.[١٢]

ما الذي يؤدي إلى إعادة الإنتاج هذه؟ من الواضح أن السبب ليس مجرد الاستيلاء الآلي على المعايير، وليس الاستيلاء الإرادي أيضاً. إنها ليست نزعة سلوكية بسيطة ولا مشروعاً متعمداً. إلى الحدّ الذي تسبق فيه إعادةُ الإنتاجِ تشكُّلَ الذات، لا تكون منتمية إلى نظام الوعي، ومع ذلك فإن هذا الإكراه اللاإرادي ليس تأثيراً محرَّضاً آلياً. يشير مفهوم الطقس إلى كونه أداء، حيث ينتج اعتقاد ما في تكرار الأداء، ومن ثم يُدمَج في الأداء في عملياته اللاحقة. لكن ثمة إكراه على "تبرئة الذات"، إكراه متأصل في أي أداء، وثمة معرفة وقلق سابقَين على أي أداء لا يصبحان واضحَين ومحفزَين إلا في حالة التوبيخ.

هل ممكن فصل البعد النفسي لهذا التكرار الطقسي عن "الأفعال" التي من خلالها يُنشَّط ويُجدَّد؟ يهدف مفهوم الطقس في حد ذاته إلى جعل الاعتقاد والممارسة غير قابلَين للفصل. غير أن الناقد السلوفيني ملادِن دولار يناقش قائلاً إن ألتوسير أخفق في تفسير النفس بوصفها بعداً منفصلاً. ينصح دولار بالرجوع إلى لاكان بالطريقة نفسها التي يشير من خلالها سلافوي جيجيك إلى تكامل ضروري بين ألتوسير ولاكان.[١٤] إن الإصرار على فصل النفس عن الممارسة الاجتماعية يعني تكثيف الاستعارات الدينية في أعمال ألتوسير، أي تصوير النفس بوصفها مثالية خالصة، غير مختلفة عن مثالية الروح. إذاً، أنتقل إلى قراءة دولار لألتوسير من أجل النظر في التوتر بين المثالية المفترضة للذاتية والادعاء بأن الإيديولوجيا، التي تتضمن الواقع النفسي، هي جزء من مجال المادية الموسَّع بالمعنى الألتوسيري.

يشير مقال ملادِن دولار "ما بعد المساءلة"[١٥] إلى أن ألتوسير، على الرغم من استخدامه العابر لنظرية الخياليّ اللاكانية، يخفق في تقدير الإمكانية التدميرية للتحليل النفسي، ولاسيما مفهوم الواقعيّ بوصفه دالّاً على ذلك الذي لا يتوفر أبداً في التذويت. يكتب دولار، "لصوغها في أبسط صيغة ممكنة، ثمة جزء من الفرد غير قادر على الوصول إلى الذات بصورة ناجحة تماماً، ثمة عنصر من مادة أولية materia prima "قبل إيديولوجية pre-ideological" و"قبل ذاتية pre-subjective"، يظهر هذا العنصر من أجل ملازمة الذاتية بمجرد تشكلها على هذا النحو" (٧٥). إن استخدام مصطلح المادة الأولية materia prima هنا مهم جداً، فبهذا المصطلح يتصدى دولار صراحةً للتفسير الاجتماعي للمادية الذي يقدمه ألتوسير. في

الواقع، لا تتجسد هذه المادة الأولية مادياً بالمعنى الألتوسيري إطلاقاً، لا تظهر كممارسة، كطقس، أو كعلاقة اجتماعية إطلاقاً؛ ومن منظور الاجتماعي، تكون المادة الأولية materia prima غير مادية جذرياً. وعليه، ينتقد دولار ألتوسير لإهماله بُعد الذاتية الذي يبقى غير مادي جذرياً وممنوعاً من الظهور ضمن المادية. وفقاً لدولار، لا يمكن للمساءلة تفسير تشكل الذات إلا جزئياً: "من وجهة نظر ألتوسير، الذات هي ما يجعل الإيديولوجيا تعمل؛ ومن وجهة نظر التحليل النفسي، تنبثق الذات حين تفشل الإيديولوجيا... أما الباقي الذي أنتجه التذويت فهو أيضاً غير مرئي من وجهة نظر المساءلة". يكتب دولار "المساءلة هي طريقة لتجنب [هذا الباقي]" (٧٦). ما يُشكّل خطراً وفقاً لدولار هو الحاجة إلى تعزيز التمييز بين مجال الرمزي، المفهوم على أنه روابط اجتماعية وكلام قابل للنقل، ومجال النفسي، المختلف أنطولوجياً عن الاجتماعي والمعرَّف على أنه الباقي الذي لا يستطيع مفهوم الاجتماعي أن يأخذه في حسبانه. يميز دولار بين المادية والجوّانية، ثم يوازي على نحو طفيف بين هذا التمييز والتقسيم الألتوسري بين مادية جهاز الدولة والمثالية المفترضة للذاتية. في صياغة ذات صدى ديكارتي قوي، يعرف دولار الذاتية من خلال مفهوم الجوّانية ويحددها على أنها مادة مجال البرّانية (البرّاني بالنسبة للذات). إنه يفترض أن الذاتية تتمثل في كل من الجوّانية والمثالية، في حين تنتمي المادية إلى نقيضها، العالم البرّاني المقابل.

قد تبدو طريقة التمييز هذه بين الجوّاني والبرّاني غريبة وكأنها توصيف لموقف ألتوسير أو استقراء له. تتمثل مساهمة ألتوسير المميزة، في النهاية، في تقويض الثنائية الأنطولوجية التي يفترضها التمييز الماركسي التقليدي بين

القاعدة المادية والمثاليّ أو البنية الفوقية الإيديولوجية. وهو يفعل ذلك من خلال التأكيد على مادية الإيديولوجي: "توجد الإيديولوجيا دوماً في الجهاز، وممارسته، أو ممارساته. هذا الوجود مادي."[16]

يكون تشكُّل الذات مادياً بقدر ما يتولّد هذا التشكل بواسطة الطقوس، حيث تُصيّر هذه الطقوس "أفكار الذات" مادةً (١٦٩). ما يسمى "ذاتية"، ويُفهم على أنه التجربة المعيشة والخيالية للذات، مشتقٌ في حد ذاته من الطقوس المادية التي من خلالها تُكوَّن الذوات. يركع المؤمن لدى باسكال أكثر من مرة، مكُرراً بالضرورة الإيماءة التي تستحضر الإيمان. إن فهمَ "طقوس الاعتراف الإيديولوجي" (١٧٣) التي من خلالها تتشكل الذات مركزيٌ لمفهوم الإيديولوجيا ذاته. لكن إن نبع الإيمان من وضعية الصلاة، وإن كانت هذه الوضعية تشترط الإيمان وتكرره، فكيف لنا إذاً أن نفصل المجال الفكري عن الممارسات الطقسية التي من خلالها يُعاد ترسيخه باستمرار؟

وعلى الرغم من أن مسألة الذات تختلف عن مسألة الذاتية، فإن كيفية التفكير في هذين المفهومين معاً في مقال دولار تظل غير واضحة. لم يكن لمفهوم "الذاتية" دور كبير في أعمال ألتوسير، باستثناء ربما في نقده للنزعة الذاتية، ومن غير الواضح كيف يمكن نقل هذا المصطلح إلى المصطلحات التي يستخدمها. ربما يتمثل نقد دولار في أنه ليس هناك مكان للذاتية في نصوص ألتوسير. إن الفكرة النقدية الأساسية لدى دولار هي أن ألتوسير لا يستطيع أن يأخذ في اعتباره "الباقي" الناتج عن التذويت، "النواة الجوّانية" غير الظاهرة.[17] في الواقع، يناقش دولار قائلاً بأن التمييز بين الجوّاني والبرّاني ينتج من خلال "استدماج الموضوع" (٧٩). هكذا،

يُستدمَج الموضوع الأساسي، ويصبح هذا الاستدماج شرطاً لإمكانية الذات. إن عدم قابلية الموضوع للاسترداد لا يكون الشرط الداعم للذات فحسب، بل التهديد المستمر لتماسكها أيضاً. يُعدّ مفهوم الواقعيّ اللاكاني فعل استدماج الأول والحدّ الجذري للذات.

تضع مثالية نواة الجوّانية، لدى دولار، حدوداً لكل من التجسيد المادي والتذويت؛ إنها تشكل النقص التأسيسي أو الواقعي غير القابل للترميز. بوصفه منبوذاً أو مستدمجاً، يُفقد الموضوع الأساسي ويُمثلَن في آن معاً؛ تُشكِّل المثاليةُ التي اكتسبها الموضوع من خلال الاستدماج المثاليةَ التأسيسيةَ للذاتية. يبدو أن هذا الاستبصار هو الذي فوَّته ألتوسير، ومع ذلك يبدو أن دولار ينسب إليه التمييز ذاته بين المادية والمثالية التي لم تتحقق بشكل كامل في نظرية ألتوسير:

ثمة خطوة في انبثاق كل من الذات والآخر قد فوَّتها ألتوسير، وقد يكون أفضل توضيح لها من خلال مثال ألتوسير ذاته. فبهدف توضيح الانتقال بين المادية البرّانية لأجهزة الدولة (المؤسسات، الممارسات، الطقوس وما إلى ذلك) وجوّانية الذاتية الإيديولوجية، فقد استعار ألتوسير اقتراحاً شهيراً من باسكال، ألا وهو نصيحته الصادمة بأن الطريقة الأفضل كي يصبح المرء مؤمناً هي اتباعه الطقوس الدينية. (٨٨)

يشير دولار إلى هذه الطقوس بوصفها "طقوساً لا معنى لها"، ثم يعكس الوصف الألتوسيري ليبرهن أن العقائد والطقوس هي نتائج "افتراض" معين. فالطقوس تتبع الإيمان، لكنها لا تكون شرطاً لإنتاجها. يؤكد دولار على عجز نظرية ممارسة الطقوس لألتوسير عن تفسير دافع

الصلاة: "ما الذي جعل المرء يتبع الطقس؟ لماذا وافق على تكرار سلسلة من الإيماءات التي لا معنى لها؟" (٨٩).

تستحيل الإجابة على أسئلة دولار وفقاً لمصطلحات ألتوسير، لكن يمكن التصدي لافتراضات أسئلة دولار ذاتها من خلال تفسير لدى ألتوسير. إن افتراض دولار وجود ذات متجاوبة سابقة على أداء الطقس يشير إلى أنه يفترض أن ذاتاً إرادية يجب أن تكون موجودة أساساً لتفسر الدافع. لكن كيف تنشأ هذه الذات المتجاوبة؟ يبدو أن هذه الذات المفترِضة والمتجاوبة تسبق وتحدد "المدخل" إلى الرمزي والتحول إلى الذات. إن الدائرية واضحة، لكن كيف نفهمها؟ هل يُعَدُّ عدم تقديم ألتوسير للذات بوصفها سابقة على تشكل الذات إخفاقاً، أم أن "إخفاقه" يدلّ حصرياً على أن المتطلبات النحوية للسرد تعمل ضد تفسير تشكل الذات الذي يحاول السرد توفيره؟ إن أخْذَ الوضع الأنطولوجي بمعناه الحَرْفي أو إسناده إلى المطلب النحوي "للذات" يقتضي افتراض علاقة محاكاة بين النحو والأنطولوجيا ما يغفل عن الفكرة، الألتوسيرية واللاكانية معاً، القائلة بأن التوقعات النحوية تؤسَّس دوماً بأثر رجعي ليس إلا. تفترض القواعد النحوية التي تحكم سردية تشكل الذات أن المكان النحوي للذات قد حُدِّد فعلاً. وبصورة مهمة، إذاً، تنتج القواعد النحوية التي تتطلبها السردية عن السردية نفسها. وهكذا، يكون وصف تشكل الذات خيالاً مزدوجاً ذا أهداف متعارضة مع ذاته، يتعامل بصورة متكررة ما يقاوم السرد بوصفه عَرَضاً.

يقول فتغنشتاين: "نحن نتكلم، ننطق الكلمات، ولا نحس بمعناها إلا لاحقاً." إن الترقب بهذا المعنى يحكم الطقس "الأجوف" الذي هو

الكلام، ويضمن قابلية تكراره. بهذا المعنى، إذاً، يجب ألا نؤمن أولاً قبل أن نركع، ويجب ألا نعرف معنى الكلمات قبل نطقها. بل على العكس، يؤدَّى كل منها "على أساس الإيمان" بأن المعنى سيصِل أثناء النطق نفسه ومن خلاله - هو ترقب لا يحكمه بذلك ضمان إشباع ذهني. إذا كان الافتراض والقبول أمرين لا يمكن تصورهما خارج لغة الافتراض والقبول، وكانت هذه اللغة في حد ذاتها ترسباً لأشكال طقسية - فإن الطقوس الديكارتية التي من خلالها يمكن أن "نقبل" بالركوع، ليست إلا الركوع نفسه.

يجعل دولار اعتراضه لاهوتياً صريحاً من خلال الإشارة إلى أن إعادة صياغة ألتوسير لمفهوم المادية ليشمل مجال الإيديولوجيا هي شامِلة للغاية، فلا تترك مجالاً لمثالية غير قابلة للتجسد المادي، للموضوع المستدمَج والمفقود الذي يدشن تشكل الذات. غير أنه لاتزال غير واضحة تماماً كيفية قراءة دولار لـ"مادية" ألتوسير، وما إذا كانت الطقوس والبعد الزمني للمادية لدى ألتوسير قد طُمِس من أجل اختزال المادية إلى المعطى التجريبي أو الاجتماعي:

ولهذا السبب أيضاً أصرَّ ألتوسير بشدة على أن المادية غير كافية: الآخر الذي ينبثق هنا، الآخر الخاص بالنظام الرمزي، ليس مادياً، حيث يحجب ألتوسير هذه اللامادية بالحديث عن مادية المؤسسات والممارسات. إن كان ممكناً نشوء الذاتية من اتباع طقوس معينة بأسلوب مادي، فإن ذلك يحدث بقدر ما تعمل الطقوس بتلقائية رمزية فحسب، بقدر ما يحكمها المنطق "غير المادي" الذي يدعمه الآخر. لا يمكن اكتشاف ذلك الآخر عن طريق تفحّص المادية... ما يهم في نهاية المطاف ليس كونها مادية، بل كونها محكومة بالرمز والتكرار. (٨٩)

تشكل هذه الملاحظة الأخيرة تعارضاً بين المادية والتكرار، فتبدو في حالة توتر مباشر مع مناقشة ألتوسير نفسه. إن كانت الإيديولوجيا مادية إلى الحدّ الذي تتمثل فيه في مجموعة من الممارسات، وكانت الممارسات تحكمها طقوس، فحينئذ تُعرَّف المادية بالطقوس والتكرار بقدر ما تُعرَّف بمفاهيم تجريبية محدودة. علاوة على ذلك، تُعَدُّ طقوس الإيديولوجيا مادية بقدر ما تكتسب قدرة إنتاجية و، كما في نص ألتوسير، ما تنتجه الطقوس هو الذوات.

يوضِّح دولار أن الطقوس لا تنتج الذوات، بل تنتج الذاتية، ولا يمكنها أن تفعل ذلك إلا بقدر ما يحكمها في ذلك منطق الرمزي أو تكراري، منطق غير مادي. وفقاً لدولار، "تنبثق الذاتية من اتباع طقوس معينة بشكل مادي"، وذلك حين لا يكون "الانبثاق" مادياً في حد ذاته، بل حين يحمل مفهوم "اتباع" الطقوس بعداً مادياً. تنشأ الذاتية بشكل غير مادي من أداء طقسي مادي، لكن لا يمكن لذلك أن يحدث إلا بشرط أن يكون هناك منطق سابق على الأداء الطقسي وداعم له، منطق غير مادي، منطق يشفّر ويعيد تشريع التأثيرات التي تضفي طابعاً مثالياً على الاستدماج. لكن كيف لنا أن نميّز بين التكرار المناسب للطقوس والتكرار المناسب لـ"لتلقائية الرمزية"؟

فلنأخذ في حسباننا عدم إمكانية الفصل بين هذين التكرارين في توصيف ألتوسير لمادية الأفكار والنموذج المثالي في الإيديولوجيا:

لقد اختفت الأفكار على هذا النحو (بقدر ما وُهبت وجوداً مثالياً أو روحياً)، إلى الحدّ الذي تبين فيه أن وجودها منقوش في أفعال الممارسات التي تحكمها طقوس محدَّدة من طرف جهاز إيديولوجي في الحالة الأخيرة. لذا، يبدو أن الذات تعمل بقدرَ ما يُعمَل المرءُ بواسطة النظام التالي (المنصوص عليه

في نظام تحديده الحقيقي): توجَد الإيديولوجيا في جهاز إيديولوجي مادي، وتحدِّد الممارسات المادية التي تحكمها طقوس مادية، وتوجَد ممارساتها في الأفعال المادية لذات تعمل بوعيها الكامل وفقاً لمعتقدها.(١٨)

توجد الأفكار "منقوشة" في الأفعال التي هي ممارسات تُنظِّمها الطقوس. فهل يمكن أن تظهر بأي طريقة أخرى، وهل يمكن أن يكون لها "وجود" خارج الطقوس؟ ما الذي يمكن أن تعنيه إعادة التفكير في المادة لا بوصفها تكراراً منظماً فحسب، بل بوصفها تكراراً منتِجاً لذات تتصرف بوعيها الكامل وفقاً لمعتقدها؟ لا يختلف معتقد الذات عن معتقد باسكال؛ كلاهما نتيجة الشعوذة المتكررة التي يسميها ألتوسير "مادية".

يناقش دولار إخفاق ألتوسير في الانتباه إلى الفرق بين المادية والرمزيّ، لكن أين نموقِع "المساءلة" في خريطة هذا التقسيم؟ أهو صوت الرمزيّ، أهو الصوت المُطَقسَن للدولة، أم أنهما أصبحا غير قابلَين للفصل؟ إن لم يكتسب الرمزيّ، حسب مصطلحات دولار، "وجوده" إلا في الطقس، فما الذي يؤسِّس مثالية ذلك المجال الرمزيّ في منأى عن الأنماط المختلفة لظهوره وإمكانية تكراره؟ تحدث الطقوس من خلال التكرار، وينطوي التكرار على عدم استمرارية المادة، على عدم قابلية المادة للاختزال إلى ظاهرة. إن الفاصل الزمني الذي من خلاله يحدث أي تكرار، بالمعنى الدقيق للكلمة، **لا يظهر**؛ أي إنه، إن صحَّ التعبير، الغياب الذي من خلاله يُعبَّر عن الظاهرة الاستثنائية. لكن هذا اللاظهور أو الغياب ليس سبب "المثالية"، فهو مرتبط بالتعبير بوصفه ضرورته التأسيسية والغائبة.

لقد جُسِّدت المقاومة اللاهوتية للمادية في دفاع دولار الصريح عن الميراث الديكارتي للاكان،[19] وإصراره على المثالية النقية للروح، ومع ذلك فإن الدافع اللاهوتي بهيكل أيضاً عمل ألتوسير في شكل القانون العقابي. يشير دولار إلى أن القانون، على الرغم من تنظيمه الناجح لذواته، لا يمكنه المساس بسجل داخلي معين خاص بالحب: "ثمة ما يتبقى من آلية المساءلة، ما يتبقى من التشذيب الدقيق... وهذا الباقي يمكن تحديده بدقة في تجربة الحب"(ه٨٥) وعلاوة على ذلك، يسأل، "هل يمكن المرء أن يقول إن الحب هو ما نجده بعد المساءلة؟"

إن الحب هنا، حسب تعبير دولار، "اختيار قسري"، ويشير إلى أن ما توقّعه من فكرة الذات التي "تقبل" بالركوع والصلاة هو توصيف "لقبول قسرية" من نوع ما. إن الحب يتجاوز المساءلة تحديداً لأنه مفهومٌ بوصفه مفروضاً بالقوة بواسطة قانون غير مادي - الرمزيّ - إلى جانب القوانين الطقسية التي تحكم ممارسات الحب المختلفة: "إن الآخر الذي ينبثق هنا، الآخر الخاص بالنظام الرمزي، ليس مادياً، حيث يحجب ألتوسير هذه اللامادية بالحديث عن مادية المؤسسات والممارسات."(٨٩). إن الآخر المفقود، المستدمَج، الذي يُقال إنه أصبح الشرط اللامادي للذات، يدشّن التكرار الخاص بالرمزيّ، الخيال المفخَّم لعودة لم تكتمل ولا يمكن أن تكتمل أبدا.

دعونا نقبل مؤقتاً بهذا التفسير التحليلي النفسي لتشكل الذات، ونسلّم بأن الذات لا يمكن أن تتشكل إلا من خلال علاقة محظورة بالآخر، بل دعونا حتى نَعُدُّ أن هذا الآخر المحظور يعاود الظهور بوصفه الشرط المستدمَج لتشكل الذات، الذي يشطر الذات عند بزوغها. ومع ذلك، هل

ثمة أشكال أخرى من "فقد" الآخر لا تكون استدماجاً، وهل ثمة طرائق مختلفة لاستدماج هذا الآخر؟ ألم تُفصَّل وتُطفَّسَن هذه المصطلحات ثقافياً، بحيث لا يستطيع أي مخطط وصفي لبيانات المنطق الرمزي الإفلات من تأويلات الوصف الاجتماعي؟

على الرغم من توصيف دولار المستمر للمساءلات الاجتماعية على أنها "تخفق" في تشكيل الذوات بشكل كامل، فيبدو أنه ليس ثمة "إخفاق" قائم في الطابع القسري للحب. وبقدر ما يكون الاستدماج الأولي فعلاً من أفعال الحب، فإنه، أود أن أقترح، ليس فعلاً يُؤدى مرة واحدة فحسب، بل هو علاقة طقسية متكررة بالفعل. لكن ما الذي يمنعنا من تشبيه وقوعنا في الحب بطريقة ركوعنا وصلاتنا، أو ما الذي يمنعنا من الاعتقاد بأننا نفعل أحد هذين الأمرين حين نظن بأننا نفعل الآخر؟

ومع ذلك، فإن إشارة دولار إلى أن الحب قد "يتجاوز" المساءلة هي مهمة للغاية. كان ممكناً لألتوسير أن يستفيد من كيفية تحول القانون إلى موضوع للارتباط العاطفي إن فهمه بشكل أفضل، ما يُعَدُّ مشهداً غريباً للحب. بالنسبة للضمير الذي يُجبِر الماشي على الالتفات إلى الصوت عند سماع نداء الشرطي له أو الذي يُجبِر القاتل على الخروج إلى الشارع بحثاً عن الشرطة، فيبدو أنه مدفوع بحب القانون الذي لا يمكن إشباعه إلا من خلال طقوس العقاب. إلى الحدّ الذي يشير فيه ألتوسير إلى هذا التحليل، يبدأ في شرح كيفية تشكُّل الذات من خلال السعي الحثيث وراء الاعتراف التوبيخي بالدولة. إن التفات الذات إلى الوراء أو اندفاعها نحو القانون يشير إلى أن الذات تعيش في حالة ترقب عاطفي للقانون. إن حباً كهذا لا

يتجاوز المساءلة، بل يشكل بالأحرى الدائرة العاطفية التي فيها تقع الذات في أحبولة دولتها الخاصة.

يبدو واضحاً أن الإخفاق في المساءلة يستحق التقدير، لكن تصوُّر هذا الإخفاق بطريقة تعيد تأهيل بنية الحب خارج نطاق المخاطر الاجتماعية يُجسِّد أشكالاً اجتماعية معينة من الحب بوصفها حقائق نفسية أبدية. كما أنه يترك العاطفة التي تسبق الضمير وتشكله، التي تسبق إمكانية الحب وتشكلها، تلك التي تفسر إخفاق المساءلة بالكامل لتأسيس الذات التي تسميها، بلا تفسير. إن المساءلة "ممنوعة" من النجاح، لا بسبب شكل بنيوي مستمر من الحظر (أو النبذ)، بل بسبب عدم قدرتها على تحديد المجال التأسيسي للإنسان. في حال كان الضمير أحد الأشكال التي يتخذها الارتباط العاطفي بالوجود، فإنه يمكن العثور على إخفاق المساءلة تحديداً في الارتباط العاطفي الذي يسمح له أيضاً بالعمل. وفقاً لمنطق الضمير، الذي يقيّد ألتوسير بصورة كاملة، لا يمكن ضمان وجود الذات لغوياً من دون ارتباط عاطفي بالقانون. هذا التورط يتحكم بصلاحية الاستجواب النقدي للقانون ويحدّ منه في آن معاً. لا يمكن المرء أن يبالغ في نقد الشروط التي من خلالها يُضمَن وجود المرء.

لكن إذا تجاوزت الاحتمالات الخطابية للوجود التوبيخ الذي ينطق به القانون، ألن يقلل ذلك من الحاجة إلى تأكيد ذنب المرء والخوض في طريق الضمير كوسيلة لاكتساب الهوية؟ ما هي الظروف التي في ظلها يعتمد إحساسنا بالنجاة اللغوية على جاهزيتنا للانقلاب على أنفسنا، الظروف التي من خلالها يتطلب تحقيق كياننا القابل للإدراك إنكاراً

لذاتنا، يتطلب وصولُنا إلى مكانة "الكائن" والحفاظُ عليها الوجودَ ككيان ناف لذاته؟

بأسلوب نيتشوي، يمكن أن تُسنَد أخلاقيات العبد هذه إلى الحسابات الحكيمة التي تقول بأن "يكون" المرء عبداً بهذه الطريقة أفضل من أن لا "يكون" إطلاقاً. لكن الشروط التي تقيّد خيار أن "يكون" المرء مقابل أن لا "يكون" "تتطلب" نوعاً آخر من الرد. ما الظروف التي في ظلها يحتكر القانون شروط الوجود بطريقة شاملة؟ أم أن هذا خيال لاهوتي للقانون؟ هل ثمة احتمال أن نكون في مكان آخر أو بطريقة أخرى، من دون إنكار تورطنا في القانون الذي نعارضه؟ سيتطلب هذا الاحتمال تحوّلاً من نوع مختلف، تحوّلاً يفعّله القانون، ويتحوّل عن القانون، مقاوماً إغرائه بالهوية، فيكون فاعلية تتخطى شروط ظهورها وتعارضها. يتطلب تحولٌ كهذا جاهزية لأنْ لا يكون - إلغاءً نقدياً للتذويت - من أجل كشف القانون على أنه أقل قوة مما يبدو. ما هي الأشكال التي يمكن أن تتخذها النجاة اللغوية في هذا المجال غير المذوَّت؟ كيف يعرف المرء بوجوده؟ ما الشروط التي من خلالها يمكن ويجب أن يُدرَك الوجود؟ لا يمكن الإجابة على مثل هذه الأسئلة هنا، لكنها تدل على توجهٍ في التفكير ربما يكون سابقاً على سؤال الضمير، ذلك السؤال الذي شغل سبينوزا ونيتشه و، مؤخراً، جورجيو أغامبين: كيف نفهم الرغبة التي تكون رغبة تأسيسية؟ بإرجاع الضمير والمساءلة إلى هذا التفسير، قد نضيف حينئذ إلى هذا السؤال سؤالاً آخر: كيف تُستغل هذه الرغبة، لا من خلال قانون واحد فحسب، بل من خلال قوانين مختلفة الأنواع بحيث نستسلم للتبعية من أجل الحفاظ على حسٍّ ما بالوجود "الاجتماعي"؟

في الختام، يقدم لنا أغامبين توجهاً لإعادة التفكير في الإيطيقا بموازاة الرغبة كي نكون بذلك على مسافة من أي تشكيل محدد للضمير:

إن كان للبشر أن يكونوا على هذا الجوهر أو ذاك، أن يكون لهم هذا المصير أو ذاك، فلن تكون ممكنة أي تجربة إيطيقية...

مع ذلك، فهذا لا يعني أنّ البشر ليسوا شيئاً، ولا يعني أنه ليس عليهم أن يكونوا شيئاً، ولا يعني أنهم محكومون بالعدم ويمكنهم تالياً أن يقرروا بحرية ما إذا كانوا يريدون أن يكونوا على شيء محدد أم لا، أن يتبنوا هذا المصير أو ذاك أم لا (النزعة العدمية والنزعة القرارية تتطابقان عند هذه النقطة). في الواقع، ثمة ما يكون عليه البشر أو ما يجب أن يكونوا عليه، لكن ذلك الشيء ليس جوهراً وليس محدداً تماماً: *إنه الحقيقة البسيطة لوجود المرء كإمكانية أو احتمالية.*[٢٠]

قد يُفسَّر أغامبين على أنه يدعي بأن هذه الاحتمالية يجب أن تنحل وتتحول إلى شيء ما، لكنها غير قادرة على إبطال وضعها الخاص كاحتمالية من خلال هذا الانحلال. أو، بالأحرى، يمكن أن نعيد قراءة "الكينونة" تحديداً بوصفها إمكانية تبقى غير مستنفدة من طرف أي مساءلة معينة. ربما يؤدي هذا الإخفاق في المساءلة إلى تقويض قدرة الذات على "أن تكون" كينونة متطابقة مع ذاتها، لكنه قد يجدد أيضاً المسار نحو كينونة أكثر انفتاحاً، بل حتى أكثر إيطيقية، كينونة خاصة بالمستقبل أو من أجل المستقبل.

الفصل الخامس

الميلانخوليا الجندرية/التماهي المرفوض

في الحزن يصبح العالَم فقيراً ومحتاجاً؛ في الميلانخوليا، الأنا نفسها تصبح كذلك.

- فرويد، الحداد والميلانخوليا

كيف يمكن إذاً أن تصبح الأنا العليا في الميلانخوليا مكاناً جامِعاً لغرائز الموت؟

- فرويد، الأنا والهو

قد يبدو غريباً للوهلة الأولى التفكير في الجندر كنوع من الميلانخوليا، أو كتأثير من تأثيرات الميلانخوليا. لكن دعونا نتذكر أن فرويد نفسه قد أقرّ، في عمله *الأنا والهو*، أن الميلانخوليا، أي حالة الحزن غير المكتمل، جوهرية لتشكُّل التماهيات التي تشكل الأنا. في الواقع، إن التماهيات التي تشكلت من الحزن غير المكتمل هي الأنماط التي من خلالها يُدمَج الموضوع المفقود ويُحفظ وهمياً في الأنا وبوصفه الأنا. إلى جانب هذا الاستبصار، فلننظر في إشارة فرويد الإضافية إلى أن "الأنا هي أولاً أنا جسدية،[1] وليست مجرد سطح، بل هي "إسقاط لسطح". علاوة على ذلك، فإن هذه الأنا الجسدية

تفترض تشكُّلاً مُجندَراً، بحيث تكون الأنا الجسدية أنا مُجندَرة أيضاً. آمل أولاً أن أشرح التوجّه الذي يكون فيه التماهي الميلانخوليّ أساسياً للعملية التي من خلالها تتخذ الأنا طابعاً مُجندَراً. ثانياً، أريد أن أستكشف كيف يسلط هذا التحليل الخاص بالتشكُّل الميلانخولي للجندر الضوء على مأزق العيش ضمن ثقافة لا ترثي فقدَ الارتباط الجنسي المثليّ إلا بجهد جهيد.

بالتفكير في افتراضاته في "الحداد والميلانخوليا"، يكتب فرويد في *الأنا والهو* أنه افترض في مقاله السابق "إن الموضوع المفقود قد ثُبِّت من جديد داخل الأنا - أي أن الشحنة النفسية المتعلقة بالموضوع object-cathexis قد استُبدل التماهي بها. غير أنه تابع حينها قائلاً، "لم نكن نقدّر الأهمية الكاملة لهذه العملية ولم نكن نعرف مدى انتشارها ومدى نمطيتها. وقد أدركنا حينها أن هذا النوع من الاستبدال يساهم بشكل كبير في تحديد الشكل الذي تتخذه الأنا ويساهم بشكل أساسي في بناء ما يسمى بـ"طابعها" الخاص" (ص٢٨). وبعد برهة قصيرة في النص نفسه، يتوسع فرويد في هذه الفكرة قائلاً: "حين يضطر الشخص إلى التخلي عن موضوع جنسي، فغالباً ما يطرأ تغيُّر معين على أناه، تغيُّر لا يمكن وصفه إلا كتثبيت للموضوع داخل الأنا، كما يحدث في الميلانخوليا" (٢٩). ويختم هذه المناقشة بافتراض أنه "ربما يكون هذا التماهي الشرط الوحيد الذي بموجبه يمكن للهو Id أن تتخلى عن موضوعاتها... إنه يمكّننا من الافتراض أن طابع الأنا هو راسب من رواسب الشحنة النفسية المُهملة المتعلقة بالموضوع، وأنه يحتوي على تاريخ خيارات الموضوع object-choices" (٢٩). يبدو أن ما يسميه

فرويد هنا "طابع الأنا" هو رُسابة الموضوعات المحبوبة والمفقودة، هو الباقي الأثري، إن صح التعبير، من الحزن غير المكتمل.

لعل أكثر ما يثير الدهشة في صياغته هذه هو كيفية عكسِها لموقفه في مقال "الحداد والميلانخوليا" حول معنى حسم الحزن. في المقال السابق، يفترض فرويد إمكانية حسم الحزن من خلال إزالة الشحنة النفسية، وفك الارتباط، إضافة إلى صنع لاحق لارتباطات جديدة. في كتاب *الأنا والهو*، يفسح المجال لفكرة أن التماهي الميلانخولي يمكن أن يكون متطلباً أولياً لإطلاق سراح الموضوع. من خلال ادعاء كهذا، فإنه يغيّر معنى "إطلاق سراح الموضوع"، فليس ثمة فك نهائي للارتباط. ثمة بالأحرى دمج للارتباط كتماهي، حيث يصبح التماهي شكلاً نفسياً سحرياً للحفاظ على الموضوع. بقدر ما يكون التماهي حفاظاً نفسياً على الموضوع وبقدر ما يشكل هذا التماهي الأنا، يستمر الموضوع المفقود في ملازمته الأنا والإقامة فيه بوصفه أحد تماهياته التأسيسية. وبهذا المعنى يصبح الموضوع المفقود متساوياً في الامتداد مع الأنا نفسها. والحق، قد يستنتج المرء أن التماهي الميلانخولي يُجيز فقد الموضوع في العالم الخارجي تحديداً لأنه يوفر طريقة لحفظ الموضوع كجزء من الأنا، ومن ثم ليتجنب الفقد بوصفه فقداً كاملاً. نرى هنا أن إطلاق سراح الموضوع لا يعني، بصورة متناقضة، التخلي الكامل عن الموضوع، بل يعني نقل مكانة الموضوع من كونها برّانية إلى جوّانية. لا يصبح التخلي عن الموضوع ممكناً إلا بشرط الاستبطان الميلانخولي أو، ما يتبيّن أنه أكثر أهمية لغايتنا هنا، الدمج الميلانخولي.

إن رُفض الفقد في الميلانخوليا، فلن يُبطَل بسبب ذلك. يحفظُ الاستبطانُ الفقدَ في النفس؛ وبصورة أدق، يكون استبطان الفقد جزءاً من آلية رفضه. إن لم يعد الموضوع موجوداً في العالم البرّاني، فسيكون موجوداً جوّانياً، وسيكون هذا الاستبطان وسيلة لإنكار الفقد، وإبقائه بعيداً، وإبقاء أو تأجيل معاناة الفقد وإدراكه.

هل ثمة طريقة لإنتاج تماهيات الجندر أو بالأحرى التماهيات التي تصبح أساسية لتشكل الجندر من خلال التماهي الميلانخولي؟ يبدو واضحاً أن الموقفين "الذكري" و"الأنثوي"، اللذين تناولهما فرويد في كتاب *ثلاث مقالات في النظرية الجنسية* (١٩٠٥) وفهمهما على أنهما أثَرَا الإنجاز الشاق وغير المؤكَّد، مرسَّخان جزئياً من خلال المحظورات التي تتطلب فقدَ بعض الارتباطات الجنسية، وتطالب أيضاً بعدم الاعتراف بهذا الفقد، والامتناع عن الحزن عليه. إذا استمر اتخاذ الأنوثة واتخاذ الذكورة من خلال إنجاز جنسانية مغايرة هشة بصورة دائماً، فربما نفهم قوة هذا الإنجاز بوصفها تُصدِر أمراً بالتخلي عن الارتباطات الجنسية المثلية أو، ربما بشكل أكثر حدةً، بوصفها تمنع إمكانية الارتباط الجنسي المثلي، وتنبذ الإمكانية التي تنتج مجال الجنسانية المثلية الذي يُفهم بوصفه عاطفةً لا يمكن عيشها وفقداً لا يُحزَن عليه. تَنتجُ الجنسانية المغايرة هذه لا من خلال تحريم سفاح القربى فحسب، بل قبل ذلك، من خلال تحريم الجنسانية المثلية. يفترضُ الصراعُ الأوديبي أن الرغبة الجنسية المغايرة قد تحققت بالفعل، وأن التمييز بين الجنساني المثلي والجنساني المغاير قد فُرض (تمييز غير ضروري في النهاية)؛ وبهذا المعنى، يستلزم تحريمُ سفاح القربى ضمناً تحريمَ الجنسانية المثلية، لأنه يفترض إضفاء الطابع الجنسي المغاير على الرغبة.

لقبول هذا الرأي، ينبغي لنا أن نبدأ بافتراض أن المذكر والمؤنث ليسا سجيّتَين، كما يناقش فرويد أحياناً، بل هما إنجازان يظهران جنباً إلى جنب مع تحقيق الجنسانية المغايرة. يعبّر فرويد هنا عن منطق ثقافي حيث ينحقق الجندر ويترسَّخ من خلال تثبيت الجنسانية المغايرة، ومن ثم نصبح تهديدات الجنسانية المغايرة تهديداً للجندر نفسه. إن تفشي مصفوفة الجنسانية المغايرة هذه في بناء الجندر لا يظهر في نص فرويد فحسب، بل في الأشكال الثقافية للحياة التي استوعبت هذه المصفوفة والتي تسكنها أشكال القلق الجندري اليومية. وعليه، فإن الخوف من الرغبة الجنسية المثلية لدى المرأة قد يسبب لها حالة ذعر فتعتقد بأنها تفقد أنوثتها، وأنها ليست امرأة، ولم تعد امرأة سليمة، وإن لم تكن رجلاً تماماً، فهي كالرجل، وهي وحشية تالياً بطريقة ما. أو لدى الرجل، فقد يؤدي الخوف من الرغبة الجنسية المثلية إلى الخوف من أن يصبح أنثوياً، أو مؤنثاً، إلى الخوف من أنه لم يعد رجلاً سليماً، من أنه رجل "عاجز"، أو أن يكون بمعنى ما شخصية بشعة أو دنيئة.

أود أن أناقش أن هناك، من الناحية الظاهراتية، طرائق عدة لاختبار الجندر والجنسانية لا تُختزل إلى هذه المعادلة، ولا تَفْتَرض استقرار الجندر من خلال تثبيت جنسانية مغايرة راسخة، لكنني أريد الآن أن أستحضر هذا البناء الصارم والمُغالى فيه للعلاقة بين الجندر والجنسانية من أجل التفكير في مسألة الفقد، الذي لم يُحزَن عليه ولا يُحزَن عليه، في تشكيل ما يمكن أن نسميه الطابع الجندري للأنا.

فلننظر في أن الجندر يُكتسب على الأقل جزئياً من خلال رفض الارتباطات الجنسية المثلية؛ تصبح الفتاة فتاة من خلال خضوعها للحظر

الذي يمنعها عن الأم كموضوع رغبة والذي يرسّخ هذا الموضوع الممنوع كجزء من الأنا، وفي الواقع، كتماه ميلانخولي. هكذا، ينطوي التماهي على كل من الحظر والرغبة، ويُجسّد تالياً الفقْدَ الذي لم يُحزن عليه للشحنة النفسية الجنسية المثلية. إن كانت الفتاة فتاة إلى حدّ عدم رغبتها في الفتيات، فإن رغبتها في الفتيات ستشككها في كونها فتاة؛ ضمن هذه المصفوفة، تبثُّ الرغبة الجنسية المثلية إذاً الذعر في الجندر.

تُنمّى الجنسانية المغايرة من خلال المحظورات، حيث تتخذ هذه المحظورات الارتباطات الجنسية المثلية كموضوع من موضوعاتها، ما يؤدي تالياً إلى فقد هذه الارتباطات.[٢] إذا أرادت الفتاة أن تنقل الحب من والدها إلى موضوع بديل، فينبغي لها، وفقاً لمنطق فرويد، أن تتخلى أولاً عن حبها لأمها، وأن تتخلى عنه بطريقة يُنبذ فيها كل من الغاية والموضوع. يجب ألا تنقل هذا الحب مثليّ الجنس إلى شخصية أنثوية بديلة، بل أن تتخلى عن إمكانية الارتباط مثليّ الجنس نفسه. بموجب هذا الشرط فحسب، تصبح الغاية الجنسانية المغايرة ثابتة فتُسمى توجهاً جنسياً. بشرط نبذ المثلية الجنسية فحسب، يمكن الأب وبدائله أن يصبحوا موضوعات للرغبة، ويمكن الأم أن تصبح موقعاً غير مريح للتماهي.

أن يصبح المرء "رجلاً" ضمن هذا المنطق يتطلب إنكاراً للأنوثة كشرط مسبق من أجل إضفاء الطابع الجنساني المغاير على الرغبة الجنسية وتناقضها الأساسي. إذا أصبح الرجل مغاير الجنس من خلال إنكار الأنثوي، فأين يمكن لهذا الإنكار أن يعيش سوى في التماهي الذي يسعى عمله الجنساني المغاير إلى إنكاره؟ في الواقع، تتسم الرغبة في الأنثوي بهذا الإنكار: هو يريد المرأة التي لن يكونها أبداً. هو لا يريد أن يكون امرأة أبداً: لذلك يريدها.

المرأة هي تماهيه المُنكَر (إنكار يبقيه بوصفه تماهياً وموضوعاً للرغبة في آن معاً). ستكون رغبته تواقة إلى تعزيز الاختلاف بينهما، ومحاولة اكتشاف ما يُثبِت هذا الاختلاف ويُثبِّته. سوف تُطارَد رغبته من خلال الفزع من أن يكون ما يريد، بحيث تصبح رغبته أيضاً نوعاً من أنواع الفزع. ولأن ما أُنكِر وفُقِد تحديداً قد حُفِظ بوصفه تماهياً مُنكَراً، ستحاول هذه الرغبة التغلب على التماهي الذي لن يكتمل أبداً.

في الواقع، لن يتماهى معها، ولن يرغب في رجل آخر. هذا الرفض للرغبة، هذه التضحية بالرغبة بموجب قوة الحظر، سوف تؤسِّس الرغبة الجنسية المثلية بوصفها تماهياً مع الذكورة. لكن هذه الذكورة سيطاردها الحب الذي لا تستطيع أن تحزن عليه، وقبل أن أشير إلى الطريقة التي يمكن من خلالها أن يتحقق ذلك، أود أن أحدّد صنف الكتابة الذي قدّمته، وهو نوع من الارتباط الثقافي مع نظرية التحليل النفسي التي لا تنتمي إلى أي من مجالات علم النفس أو التحليل النفسي لكنها مع ذلك تسعى إلى تطوير علاقة فكرية مع هذه المشروعات.

حتى هذه النقطة، كنت قد قدّمت شيئاً يشبه تأويل لمنطق معين من التحليل نفسي، منطق يظهر في بعض نصوص التحليل النفسي، لكن هذه النصوص وغيرها أيضاً تتصدى لهذا المنطق أحياناً. أنا لا أدّعي التجريبية، ولا أحاول إجراء دراسة على مشروعات التحليل النفسي الحالية حول الجندر، الجنسانية، أو الميلانخوليا. لا أتوخى إلا الإشارة إلى ما أجده تقارباً مثمراً بين تفكير فرويد حول الفقد الذي لا يُحزن عليه ومأزق العيش في ثقافة لا يمكنها أن تحزن على فقد ارتباط جنسي مثلي إلا بجهد جهيد.

تتفاقم هذه المشكلة حين ننظر في الخراب الذي سببه الإيدز ومهمة إيجاد فرصة ولغة عامة نحزن من خلالها على هذا العدد اللامتناهي من الوفيات. بصورة عامة، تُفصح هذه المشكلة عن نفسها في حالة الشك التي تنتاب المرء حين ينظر إلى الحب والفقد مثليي الجنس: هل يُعدّ حباً "حقيقياً" وفقداً "حقيقياً"، هل يُعَدُّ حباً وفقداً جديرَين بالاحترام ويُمكن الحزن عليهما، جديرَين بالعيش ومؤهّلَين له؟ أم أنه حب وفقد يطاردهما شبح زيف ما، استحالة ما، الإنكار المزدوج الذي تنطقه امرأة، "لم أحبها قط، ولم أفقدها قط"، الإنكار المزدوج الذي ينطقه رجل، "لم أحبه قط، لم أفقده قط"؟ هل هذه الـ"قط، قط" هي التي تدعم السطح المُطبَّع للحياة متغايرة الجنس وميلانخولياها السائدة؟ أمن خلال إنكار الفقد هذا يستمر التشكل الجنسي، بما في ذلك التشكل الجنسي المثلي؟

إذا قبلنا بفكرة أن حظر الجنسانية المثلية يعمل من خلال الثقافة الجنسانية المغايرة كعملية من عملياتها المعرِّفة، فحينها سيبدو فقدُ الموضوعات والغايات الجنسية المثلية (ليس شخصاً محدداً من الجندر نفسه فحسب، بل أي شخص من الجندر نفسه) منبوذاً من البداية. أقول "منبوذاً" للإشارة إلى أنه فقدٌ وقائي، حدادٌ على الإمكانيات التي لم تُعاش. إن كان هذا الحب من البداية مفروغاً منه، فلا يمكنه أن يحدث، وإن حدث، فهو بالتأكيد لم يحدث. إن حدث، فإنه لا يحدث إلا بموجب إشارة رسمية لحظره وإنكاره.[14] حين تُفرض أنواع معينة من الفقد من خلال مجموعة من المحظورات الشائعة ثقافياً، فقد نتوقع شكلاً شائعاً ثقافياً من الميلانخوليا، ذلك الذي يدلّ على استبطان الشحنة النفسية الجنسية المثلية التي لم ولا يُحزن عليها. وحين لا يكون هناك إقرار أو خطاب عام يمكن من خلاله تسمية

مثل هذا الفقد والحداد عليه، تتخذ العواقب المعاصرة للميلانخوليا أبعاداً ثقافية. ليس مستغرباً طبعاً أنه كلما زاد التماهي الذكري وأصبح أكثر دفاعيةً، أصبحت الشحنة النفسية الجنسية المثلية غير المحزون عليها أكثر حدةً. بهذا المعنى، قد نفهم "الذكورة" و"الأنوثة" على أنهما متشكِّلان ومدعَّمان من خلال تماهيات متكوّنة جزئياً من حزن مُتبرّأ منه.

إذا قبلنا بالفكرة القائلة إن الجنسانية المغايرة تُطبِّع نفسها من خلال الإصرار على الآخرية الجذرية للجنسانية المثلية، فإن الهوية الجنسية المغايرة تُكتسب من خلال دمج ميلانخولي للحب الذي تتنكر له: الرجل الذي يصرّ على تماسك جنسانيته المغايرة سيدّعي أنه لم يحب قط رجلاً آخر، ومن ثم لم يفقد قط رجلاً آخر. هذا الحب، هذا الارتباط، يصبح خاضعاً للإنكار المزدوج "لم يحب قط، ولم يفقد قط". هكذا، تؤسِّس هذه الـ"قط، قط" الذات الجنسية المغايرة، إن صح التعبير؛ إنها هوية مبنية على رفض الاعتراف بالارتباط ومن ثم رفض الحزن عليه.

ربما تكون هناك طريقة أكثر إفادة لوصف هذا السيناريو، لأن المسألة لا تقتصر على عدم جاهزية الفرد للاعتراف بالارتباطات الجنسية المثلية والحزن تالياً عليها. عندما يكون حظر الجنسانية المثلية منتشراً ثقافياً، يترسَّب حينئذ "فقد" الحب مثليّ الجنس من خلال الحظر الذي تكرِّره وتُطقسنه الثقافة. فتنشأ بالنتيجة ثقافة الميلانخوليا الجندرية التي تظهر فيها الذكورة والأنوثة بوصفهما أثَرين لحب لم ولا يُحزن عليه؛ في الواقع، تُدعَّم الذكورة والأنوثة ضمن مصفوفة الجنسانية المغايرة من خلال عمليات الرفض التي يؤديانها. وفي مقابل مفهوم الجنسانية الذي يُقال إنه "يعبّر"

عن جندر ما، يُفهم هنا الجندر نفسه على أنه مكوَّن تحديداً من ما يبقى غير واضح في الجنسانية.

إن فهمنا الميلانخوليا الجندرية بهذه الطريقة، فحينئذ ربما نفهم الظاهرة الغريبة لتحوّل الرغبة الجنسية المثلية إلى مصدر للشعور بالذنب. في "الحداد والميلانخوليا"، يناقش فرويد أن الميلانخوليا تتميّز بتجربة التوبيخ الذاتي. يكتب فرويد، "إذا أصغى المرء بدقة إلى اتهامات المريض الميلانخولي العديدة والمتنوعة التي يوجهها إلى ذاته، فلا يسع المرء في النهاية إلا أن يتشكل لديه انطباع بأن هذه الاتهامات العنيفة لا تناسب المريض نفسه، وإنما تناسب شخصاً آخر بتعديلات طفيفة عليها، تناسب شخصاً يحبه المريض أو أحبه أو يجب أن يحبه... إن التوبيخات الذاتية هي توبيخات موجَّهة إلى الموضوع المحبوب الذي نُقل إلى أنا المريض."[4]

ينتقل فرويد إلى افتراض أن الصراع مع الآخر الذي يبقى غير محسوم في الوقت الذي يُفقَد فيه الآخر يعاود الظهور في النفس كطريقة لمواصلة الشجار. في الواقع، يتفاقم الغضب على الآخر بلا شك بسبب الموت أو الرحيل الذي يفضي إلى الفقد. لكن هذا الغضب يتحول إلى الداخل ويصبح جوهر التوبيخ الذاتي.

في مقاله "حول النرجسية"، يربط فرويد تجربة الشعور بالذنب بالعودة إلى داخل أنا الليبيدو الجنسي المثلي.[*] إذا وضعنا جانباً مسألة ما إذا كان ممكناً لليبيدو أن يكون مثلياً أو مغايراً، فقد نعيد صياغة ما قاله فرويد ونعدّ الشعور بالذنب عودةً إلى داخل أنا الارتباط الجنسي المثلي. إنْ تحوَّل الفقد إلى مشهد جديد للصراع، وإنْ لم يكن ممكناً التعبير عن العداء الناتج عن ذلك

الفقد أو إظهاره خارجياً، فإنه يرتد إلى الأنا نفسها في شكل الأنا العليا. سوف يُفضي ذلك بفرويد إلى ربطه التماهي الميلانخولي بفاعلية الأنا العليا في كتابه *الأنا والهو*، لكننا في مقاله "حول النرجسية" سندرك أمراً حول كيفية تشكّل الشعور بالذنب من الجنسانية المثلية التي لا يمكن الحزن عليها.

يُقال إن الأنا عسِرة في الميلانخوليا، لكن فقرها الظاهر سببه ممارسات توبيخ الذات لا غير. إن الأنا المثالية، التي يسميها فرويد "المقياس" والتي من خلالها تَحكمُ الأنا العليا على الأنا، هي تحديداً النموذج المثالي للاستقامة الاجتماعية التي تُعرَّف على النقيض من الجنسانية المثلية. يكتب فرويد، "لهذا النموذج المثالي جانب اجتماعي: إنه النموذج المثالي المشترك للعائلة، للطبقة، أو للأمة. لا يقيّد هذا النموذج المثالي الليبيدو النرجسي فحسب، بل يقيّد أيضاً قدراً كبيراً من الليبيدو الجنسي المثلي، ويرتدّ بهذه الطريقة إلى داخل الأنا. إن الاستياء الناجم عن عدم تحقيق هذا النموذج المثالي يحرِّر الليبيدو الجنسي المثلي الذي يتحول إلى شعور بالذنب (رهبة من المجتمع)" (٨١).

لكن حركة هذا "التحوّل" ليست واضحة تماماً. في نهاية المطاف، سوف يناقش فرويد في كتابه *Civilization and Its Discontents* أن هذه المُثُل الاجتماعية تُحوَّل إلى ذنب من خلال نوع من الاستبطان لا يتّسم في النهاية بالمحاكاة. في مقال "حول النرجسية" نجد أن المرء لا يعامل نفسه بالقسوة نفسها التي عومل بها، بل نجد بالأحرى أن العدوان على المثالية وعدم قابليتها للتحقق يُحوَّل إلى الداخل، ويصبح هذا العدوان الذاتي هو البنية الأساسية للضمير: "من خلال التماهي يدمج [الطفل] السلطة التي لا تُهاجَم في نفسه" (٨٦).

بهذا المعنى، يمكن أن تصبح الأنا العليا في الميلانخوليا مكاناً جامعاً لغرائز الموت. وعليه، ليس ضرورياً أن تكون مساوية لهذه الغرائز أو لآثارها. بهذه الطريقة، تجذب الميلانخوليا غرائز الموت إلى الأنا العليا، حيث تُفهم غرائز الموت على أنها تسعى إلى توازن عضوي رجعيّ، ويُفهم توبيخ الذات الذي تمارسه الأنا العليا على أنه يستفيد من ذلك السعي الرجعي من أجل غاياته الخاصة. تتمثل الميلانخوليا في رفض الحزن ودمج الفقد معاً، هي محاكاة للموت الذي لا تستطيع الحزن عليه. ومع ذلك، فإن دمج الموت يعتمد على غرائز الموت لدرجة أننا قد نتساءل هل يمكن فصل أحدهما عن الآخر، أتحليلياً كان هذا الفصل أم ظاهراتياً؟

يستحوذ حظر الجنسانية المثلية على عملية الحزن، ويحثّ على التماهي الميلانخولي الذي يقلب بصورة فعالة الرغبة الجنسية المثلية على نفسها. يمثّل هذا الانقلاب على النفس تحديداً فعل التوبيخ الذاتي والشعور بالذنب. وبصورة ملحوظة، لا تبطل الجنسانية المثلية، بل تُحفَظ، على الرغم من أن هذا الحفظ يكون تحديداً في حظر الجنسانية المثلية. يوضح فرويد في كتابه *Civilization and Its Discontents* أن الضمير يتطلب التضحية المستمرة أو إنكار الغريزة لإنتاج الرضا المميز الذي يتطلبه الضمير؛ لا يُسكَّن الضمير بالإنكار أبداً، بل يُقوَّى بشكل متناقض ("الإنكار يولّد التعصّب").[٦] لا يُبطِل الإنكار الغريزة؛ بل يوظِّف الغريزة لأغراضه الخاصة، بحيث يتغذّى الحظر، وتجربة الحظر المعيشة بوصفها إنكاراً متكرراً، بالغريزة التي ينكرها تحديداً. في هذا السيناريو يتطلب الإنكارُ الجنسانيةَ المثليةَ ذاتها التي يدينها، لا بوصفها موضوعه الخارجي، بل بوصفها مصدر القوت الأثمن. وعليه، فإن

فعل إنكار الجنسانية المثلية يقوّي بصورة متناقضة الجنسانية المثلية، لكنه يقوّيها بوصفها سلطة الإنكار بصورة محدّدة. حيث يصبح الإنكار هو غاية الرضا ووسيلته. وربما نعتقد أن الخوف من تحرير الجنسانية المثلية من دائرة الإنكار يُرعِب حرّاس الذكورة في الجيش الأمريكي. وما عساها "تكون" الذكورة من دون دائرة الإنكار العدوانية هذه التي نشأت عنها؟ يتوعَّد المثليون في الجيش بإبطال الذكورة وذلك لأن هذه الذكورة مصنوعة من جنسانية مثلية مُنكَرَة لا غير.[٧]

لقد قدمت بعض الاقتراحات في كتاب *Bodies That Matter*[٨] التي من شأنها أن تسهّل الانتقال من التعامل مع الميلانخوليا بوصفها اقتصاداً نفسياً بصورة خاصة إلى إنتاج دوائر الميلانخوليا بوصفها جزءاً من عملية السلطة التنظيمية. إذا حددت الميلانخوليا مجال ارتباط لم يُنتَج بصورة صريحة كموضوع للخطاب، فإنها تفسد عمل اللغة الذي لا يضع الموضوعات فحسب، بل ينظم الموضوعات ويطبّعها من خلال هذا الوضع. إذا ظهرت الميلانخوليا في البداية على أنها شكل من أشكال الاحتواء، أي طريقة لاستبطان ارتباط محرَّم من العالم، فإنها تنشئ أيضاً الظروف النفسية للنظر إلى "العالم" نفسه بوصفة منظَّماً بصورة عَرَضية من خلال أنواع معينة من النبذ.[٩]

بعد أن وصفنا الميلانخوليا الناتجة عن الإنتاج القسري للجنسانية المغايرة، أي الميلانخوليا الجنسية المغايرة التي يمكن أن يجدها المرء في الممارسات الجندرية نفسها، أريد أن أشير الآن إلى أن الأشكال الصارمة للتماهي الجندري والجنسي، سواء كانت مغايرة الجنس أم مثلية الجنس، تبدو منتِجةً لأشكال

الميلانخوليا. أود أولاً أن أعيد النظر في نظرية الجندر بوصفها أدائية كما قدمتها في كتاب*Gender Trouble*، ومن ثم أنتقل إلى مسألة الميلانخوليا المثليّة والعواقب السياسية للفقد الذي لا يمكن الحزن عليه.

ناقشتُ في الكتاب إياه أن الجندر أدائي، وقد عنيت بذلك أن الجندر لا "يُعبَّر" عنه من خلال الأفعال أو الإيماءات أو الكلام، بل إن أداء الجندر ينتج وهماً ذا أثر رجعي بوجود جوهر جندري داخلي. أي أن الأداء الرجعي للجندر ينتجُ أثرَ جوهرٍ أو ميلٍ أنثويٍ حقيقي، بحيث لا يمكن المرء أن يستخدم نمطاً تعبيرياً من أجل التفكير في الجندر. علاوة على ذلك، ناقشتُ أن الجندر يُنتَج بوصفه تكراراً مُطقسَناً للأعراف، وأن هذا الطقس مفروضٌ اجتماعياً بصورة جزئية من طرف القوة القسرية للجنسانية المغايرة. في هذا السياق، أود أن أعود إلى مسألة الدراغ لكي أشرح بمصطلحات واضحة كيف أفهم ارتباط التحليل النفسي بأدائية الجندر، وكيف أفهم ارتباط الأدائية بالميلانخوليا.

لا يكفي القول إن الجندر أداء، أو إنه يمكن استمداد معنى الجندر من الأداء، سواء أراد المرء أن يعيد النظر في الأداء بوصفه طقساً اجتماعياً إلزامياً أم لا. يبدو واضحاً أن هناك ممارسات جندرية لا "تُظهِر" الجندر المؤدَّى، وسيكون من الخطأ اختزال الممارسات النفسية الجندرية إلى الأداء الحرفي للجندر. يصرّ التحليل النفسي على أن عتامة اللاوعي تضع حدوداً لخارجية النفس. كما أنه يناقش - أعتقد بصورة محقة - أن ما يُصيَّر خارجياً أو ما يُؤدّى لا يمكن فهمه إلا بالرجوع إلى ما مُنع من الأداء، إلى ما لا يمكن، ولن يمكن، أداؤه.

يُعبّر عن العلاقة بين أداء الدراغ والأدائية الجندرية في كتاب *Gender Trouble* على النحو التالي: حين يؤدي الرجل دور امرأة دراغ* يُوَصَّف "التقليد" الذي يؤدّيه الدراغ بأنه "تقليد" للأنوثة، لكن "الأنوثة" التي يقلّدها لا تُفهَم بوصفها تقليداً في حد ذاتها. ومع ذلك، إن عدّ المرءُ الجندرَ مكتسباً ومُتبنىً لصلته بالمُثُل التي لا يعيشها أحد بشكل كامل إطلاقا، ستكون الأنوثة هي المثال النموذجي الذي "يقلّده" جميع الأشخاص بصورة دائمة وحصرية. هكذا، يقلّد الدراغُ البنيةَ التقليديةَ للجندر، كاشفاً بذلك أن الجندر نفسه تقليد. ومهما بدت هذه الصيغة جذابة، إلا أنها لم تتناول مسألة كيف نظَّمتْ أشكالٌ محددة من الإنكار والتخلي أداءَ الجندر. كيف يمكن ربط ظاهرة الميلانخوليا الجندرية بممارسة الأدائية الجندرية؟

علاوة على ذلك، بالنظر إلى الشكل الأيقوني لملكة الدراغ الميلانخولية، قد يتساءل المرء، أليس هناك توق غير مشبع في الدمج التقليدي للجندر الذي هو الدراغ؟ قد يتساءل المرء هنا أيضاً عن الإنكار الذي يستدعي الأداء والذي يُقال بأنه يُشرَّع من طرف الأداء، حيث يرتبط الأداء بـ"التمثيل" بالمعنى التحليلي النفسي. إذا كانت الميلانخوليا، وفقاً لفرويد، هي نتيجة الفقد الذي لم يحزن عليه،[11] فقد يكون الأداء، المفهوم على أنه "تمثيل"، مرتبطاً بمشكلة الفقد الذي لم يُعترف به. إن كان هناك فقد لم

---

* الدراغ: فن أدائي تؤدَّى فيه "الذكورة" أو "الأنوثة" أو أشكال أخرى من التعبير الجندري، حيث يرتدي الشخص الملابس المحدّدة لجنس معين ويضع مساحيق التجميل بهدف المبالغة في إظهار هوية جندرية معينة. كان الغرض الأساس من الدراغ هو الترفيه، لكنه أصبح يستخدم اليوم للتعبير عن الذات والاحتفاء بمجتمع +LGBTQ، أي مجتمع الجنسانية المثلية، وازدواجية التوجه الجنسي، والعبور الجنسي، والتشكك الجنسي.

يحزن عليه في أداء الدراغ، فربما يكون فقداً مرفوضاً ومُدمَجاً في التماهي المُؤدَّى، ذلك الذي يكرر المثالية الجندرية وعدم قابليتها الجذرية لأن تُحقق. هذا، إذاً، ليس تصنيفاً للأنوثة من طرف الذكورة ولا هو إشارة على اللدونة الجوهرية للجندر. يشير ذلك إلى أن الأداء يرمز إلى فقد لا يمكن الحزن عليه، يرمز إلى خيال ميلانخولي دامج حيث يُنقَل موضوع ما بشكل خيالي إلى الداخل كطريقة لرفض إطلاق سراحه. قد يُفهم الجندر نفسه جزئياً على أنه "أداء" لحزن لم يُحسَم.

يُعَدُّ التحليل أعلاه خطِراً لأنه يشير إلى أن أداء "الرجل" للأنوثة أو أداء "المرأة" للذكورة (في الواقع، يكون أداء المرأة للذكورة بدرجة أقل دائماً من أداء الرجل للأنوثة، باعتبار الأنوثة جندراً استعراضياً) يتطلب ارتباطاً بالأنوثة من طرف الرجل أو الذكورة من طرف المرأة ويتطلب فقداً ورفضاً لهذه الأنوثة أو الذكورة. على الرغم من أن الدراغ هو محاولة لتداول التماهي عابر الجندر، فمن المهم التأكيد على أن التماهي عابر الجندر ليس النموذج الوحيد للتفكير في الجنسانية المثلية، بل مجرد نموذج من بين نماذج أخرى. يرمز الدراغ إلى مجموعة من التخيلات الميلانخولية التضمينية التي تحفظ استقرار الجندر. لا يقتصر الأمر على وجود عدد كبير من مؤديي الدراغ مغايري الجنس، بل سيكون من الخطأ الاعتقاد أن الطريقة الأفضل لتصوير الجنسانية المثلية هي من خلال أداء الدراغ. لكن ما يبدو مفيداً في هذا التحليل هو أن الدراغ يكشف أو يدل على الممارسات النفسية والأدائية الرتيبة التي من خلالها يتشكل الجندر، الذي أُضفي عليه الطابع الجنسي المتغاير، عن طريق إنكار إمكانية الجنسانية المثلية، ما يُعَدُّ نبذاً مُنتِجاً لميدانين، ميدان الموضوعات

الجنسية المتغايرة وميدان أولئك الذين سيكون مستحيلاً أن يحبهم المرء. وعليه، يرمز الدراغ إلى الميلانخوليا الجنسية المغايرة، الميلانخوليا التي فيها يتشكل الجندر الذكري من رفض الحزن على الذكريّ كاحتمال للحب؛ ويتشكل الجندر الأنثوي (يُتَّخذ، يُفتَرض) من خلال الخيال التضميني الذي يُستبعَد فيه الأنثوي كموضوع محتمل للحب، وهو استبعاد لا يُحزن عليه أبدا، بل "يُحفَظ" من خلال التماهي الأنثوي المصعَّد. وبهذا المعنى، فإن المرأة الميلانخوليّة المثلية "الحقيقية" هي قطعاً المرأة مغايرة الجنس، والرجل الميلانخوليّ المثلي "الحقيقي" هو قطعاً الرجل مغاير الجنس.

ومع ذلك، فما يكشفه الدراغ هو أن في التشكيل "العادي" لتمثيل الجندر يتكوَّن الجندر المؤدّى من مجموعة من الارتباطات المُتخلّى عنها، أي التماهيات التي تشكِّل مجالاً مختلفاً لما هو "غير قابل للأداء". في الحقيقة، إن ما يشكل "غير القابل للأداء" جنسياً يمكن أن يُؤدّى كتماه جندري[11] – لكنه ليس بحاجة إلى ذلك. بقدر ما تبقى الارتباطات الجنسية المثلية غير مُعترف بها ضمن الجنسانية المغايرة المعيارية، لا تكون هذه الارتباطات محض رغبات تظهر وتُحظَر تالياً، بل تكون هذه الرغبات محرَّمة من البداية. وحين تظهر على الجانب البعيد من المراقِب، فقد تحمل معها علامة الاستحالة، وتؤدي، إن صح التعبير، المستحيل في حدود الممكن. على هذا النحو، لن تكون ارتباطات يمكن الحزن عليها علانية. إذاً، لا يُعَدُّ ذلك رفضاً للحزن (صياغة ميتشرليش Mitscherlich التي تشدد على الخيار المتضمَّن) بقدر ما هو استحواذ على الحزن بسبب غياب الأعراف الثقافية الخاصة بالاعتراف بفقد الحب مثلي الجنس. ينتج هذا الغياب ثقافة

الميلانخوليا الجنسية المغايرة، ميلانخوليا يمكن العثور عليها في التماهيات المغالية التي من خلالها تُثبِّت الذكورة والأنوثة الرتيبتان نفسيهما. يتحول (يقلّد، يقتبس من، ينتحل، ويتخذ مكانة) الرجل المغاير إلى الرجل الذي لم يحبه "قط" ولم يحزن عليه "قط"؛ وتتحول المرأة المغايرة إلى المرأة التي لم تحبها "قط" ولم تحزن عليها "قط". بهذا المعنى، فإن أكثر ما يُؤدى بوصفه جندراً هو كل من علامة وعَرَض الإنكار السائد.

ومع ذلك، فإن الميلانخوليا المثلية تحتوي أيضاً على غضب يمكن فهمه كتعبير سياسي. إنه تحديداً بهدف مواجهة هذا الخطر الثقافي السائد للميلانخوليا المثلية (ما تسميه الصحف "اكتئاباً") أصبح هناك تسييس وترويج للحزن على أولئك الذين ماتوا بسبب الإيدز. يُعَدُّ مشروع أسماء مرضى الإيدز التذكاري The Names Project Quilt نموذجياً وطقسياً، حيث يعيد ذكر الأسماء نفسها كطريقة للاعتراف علناً بفقد لا حدود له.[١٢]

بقدر ما يستمر التعتيم على الحزن، يتفاقم الغضب على الفقد بحكم بقائه غير معلن. وإذا حُرِّم الغضب علناً، يمكن أن تأخذ الآثار الميلانخولية لهذا التحريم أبعاداً انتحارية. وعليه، يكون ظهور المؤسسات الجماعية المعنية بالحزن ضرورياً للنجاة، لإعادة تجميع المجتمع، إعادة توضيح صلات القرابة، إعادة نسج العلاقات المستدامة. وبقدر ما تشتمل هذه المؤسسات على ترويج للموت وجعله دراميأ - كما حصل في احتجاجات الموت "die-ins" التي أثارتها منظمة Queer Nation - فهي تطالب بأن تُفهَم بأنها استجابات مؤكِّدة للحياة، استجابات للعواقب النفسية الأليمة المترتبة على التحريم والإحباط الثقافيين لعملية الحزن.

يمكن للميلانخوليا مع ذلك أن تعمل في الجنسانية المثلية بطرائق معينة تستدعي إعادة التفكير فيها. في إطار تشكل هوية المثليين والمثليات، قد تنشأ محاولة لإنكار العلاقة الأساسية بالجنسانية المغايرة. حين يُفهَم هذا الإنكار بوصفه ضرورة سياسية لتحديد هوية المثليين والمثليات على النقيض من نظيرها الظاهري، أي الجنسانية المغايرة، فإن تلك الممارسة الثقافية تبلغ أوجها بصورة متناقضة حين تضعف الفئة ذاتها التي تسعى إلى توحيدها. إن هذه الاستراتيجية لا تُسنِد افتراءً جسيماً إلى الجنسانية المغايرة فحسب، بل تضيّع الفرصة السياسية للعمل على الضعف في التذويت الجنسي المثلي ودحض منطق الإقصاء المتبادل الذي من خلاله يستمر التحيز الجنسي المغاير. علاوة على ذلك، يمكن أن يشكّل الإنكار الكامل للعلاقة البينية رفضاً للجنسانية المغايرة، ما يُعَدُّ بطريقة ما تماهياً مع الجنسانية المغايرة المرفوضة. ما يهم بالنسبة لهذا التنظيم، مع ذلك، هو رفض الاعتراف بهذا التماهي الذي، إن صح التعبير، أُنجِزَ فعلاً، هو رفض يعيّن بذهن شارد مجال الميلانخوليا المثلية، والفقد الذي لا يمكن الاعتراف به والحزن عليه. لكي تبقى هوية المثلي أو المثلية محفوظة وظاهرة بشكل متماسك، ينبغي للجنسانية المثلية أن تبقى في ذلك المكان المرفوض والمنبوذ. بصورة متناقضة، يجب حفظ بقاياها الجنسية المغايرة من خلال الإصرار تحديداً على التماسك المتواصل للهوية المثلية بصورة محددة. هنا يجب أن يصبح واضحاً أن رفض التماهي جذرياً يدلّ على أن التماهي قد حدث في مستوى ما ومن ثم أُنكِر، فتظهر أعراضه في الإصرار على الهوية والإفراط في تحديدها فتكون وكأنها، إن صح التعبير، ملبوسة على جسد منكشف.

يثير هذا الأمر سؤالاً سياسياً حول ثمن الإفصاح عن موقف يعبر عن هوية متماسكة من خلال إنتاج واستبعاد ورفض مجال الخطر الوضيع الذي يهدّد مجال المواقف الذاتية المغلق إغلاقاً تعسفياً. ربما لا يكون التواصل ممكناً إلا بالمخاطرة بتماسك الهوية، وهي فكرة سياسية ترتبط بفكرة ليو برساني Leo Bersani القائلة بأن الذات المُزاحة عن مركزها هي الوحيدة المتاحة للرغبة.[١٣] ما لا يمكن الاعتراف به بوصفه تماهياً تأسيسياً لأي موقف للذات لا يُخاطر بأن يصبح موقف الذات مُجسَّداً بشكل مبتذل فحسب، بل يخاطِر بأن يُرفَض رفضاً متكرراً ويُخضع لسياسة الإنكار.

إن منطق الإنكار الذي صغته هنا هو بطريقة ما نظرية مغالية، منطق في أداء الدراغ يبالغ، إن صح التعبير، في توصيف الحالة، لكنه يبالغ في ذلك لسبب محدد. ليس ثمة سبب ضروري لأن تُعارَض الرغبة من طرف التماهي، أو لأن تُغذَّى الرغبة من خلال الإنكار. يظل هذا صحيحاً بالنسبة للمغايرين والمثليين جنسياً على حد سواء، ولأشكال الجنسانية ثنائية التوجه أيضاً، تلك التي تعدّ نفسها أشكالاً مركّبة لكل من المغايرة والمثلية الجنسية. في الواقع، نصبح أكثر هشاشة تحت ضغط قواعد كهذه، ونصبح أكثر قدرة على الحركة حين يُعطى التناقض والفقد لغة درامية يمكنهما من خلالها أن يُقدّما الأداء.

في حركة مستمرة
تعليق على نصّ جوديث بتلر
"الميلانخوليا الجندرية/ التماهي المرفوض"

آدم فيليبس

لا تنتهي الجمل ولا تتوقف إلا حين ينفد الوقت أو الأمل.

- كارولين كريدون، الشعر الأمريكي الأفضل

إذا تشكّلت الشخصية، كما يقترح فرويد، من خلال التماهي - الأنا المتشبّهة بما أحبته سابقاً - تكون الشخصية حينئذ قريبة من الكاريكاتير، تقليد لتقليد.[1] وشأننا شأن الفنانين الذين أراد أفلاطون استبعادهم، نصنع نحن نُسَخاً من نسخ، ولكن على عكس فناني أفلاطون، ليس لدينا أصل، بل محض تسلسل لامتناه من التشبّهات بشخص، في الحقيقة، غير موجود. إن فكرة فرويد حول الشخصية هي محاكاة تهكمية ساخرة للعمل الفني الأفلاطوني؛ فإن نظريته حول تشكل الشخصية من خلال التماهي تسخر من الشخصية التي تُعدّ جوهرية بأي شكل من الأشكال. فالأنا كثيرة اللباس على استعداد دائم للذهاب إلى مكان ما. بقدر ما تكون الكينونةُ كينونةً متشبّهةً بكينونة أخرى، لا يكون هناك مكان للذوات الحقيقية أو الهويات الجندرية الجوهرية. في النهاية، لا يمكن لشعوري بالأصالة أن ينتج إلا عن معاني الأصالة المتوفرة في ثقافتي. في هذا السياق، يمكن وصف ذاتي الحقيقية بشكل أدق على أنها ذاتي (أو ذواتي) المفضّلة. أنا مَنْ يؤدّي تفضيلاتي الواعية وغير الواعية.

تُعدّ مرحلة المرآة اللاكانية دليلاً على الدمار الذي أحدثته أشكال التطور المحاكية؛ وقد كشف ميكل بورش جاكوبسن Mikkel Borch-Jacobsen وليو برساني Leo Bersani بصورة خاصة عن العنف والحشو في نظرية التماهي الفرويدية، عن الإشراك والتواطؤ المتبادلان والمتضمنان في تشبّه المرء بآخر.[٢] كما توضح جوديث بتلر في مقالها التنويري، فإن مفهوم التماهي النقدي هذا هو همزة الوصل بين عدد من القضايا المثيرة للجدل في النظرية المعاصرة؛ فهو يدعونا إلى التساؤل عن سبب استخدامنا للآخرين وعن مدى آخريتهم. في الواقع، يجبرنا هذا المفهوم على مواجهة السؤال الذي يُسلِّم به كل من فرويد المتمرس في عمله ونظرية العلاقات بالموضوع والتحليل النفسي العلائقي، ويعدّونه أمراً غير قابل للنقاش؛ كيف نفهم ما نحب أن نسميه علاقاتنا التي يقيمها بعضنا مع بعض؟

عندما اقترح فرويد أن الموضوع كان "ملتحماً" بالغريزة فحسب، أن التزامنا الأساسي كان لرغبتنا وليس لغايتها، فقد أشار ضمنياً إلى عدم ارتباط بعضنا إلى بعض بالطرائق التي نحب أن نفترضها.[٣] لَمّح فرويد في كتاب *تفسير الأحلام* إلى قدرة الأنا على التنقل العشوائي؛ فقد كشفت الأحلام بصورة خاصة أن الحياة النفسية كانت متنقلة ومغامِرة بصورة مذهلة حتى حين لم تكن الحياة المعيشة كذلك. (قلة قليلة من الناس هم ثنائيو التوجّه الجنسي فعلياً لكن جميع الناس ثنائيو التوجّه الجنسي نفسياً). كان على فرويد أن يشرح هذا التباين - أننا لا نملك شجاعة، إن صح التعبير، عمليتنا الأولية primary process - وأن يجد طريقة نظرية أيضاً لتأسيس الأنا الفاوستية، وتحديد ولاءاتها حيث بدت في بعض الأحيان غير

موثوقة. من المؤكَّد أن الأنا بدت مراوغة في ولائها، وقد كانت كذلك مع شيء من الارتياح إزاء تحوُّل فرويد إلى الحداد، الذي بدا وكأنه يكشف أن الأنا متجذرة في علاقتها بالآخرين المحبوبين والمكروهين.[4] إن الحداد مطمئِن للغاية لأنه يقنعنا بشيء قد نشك فيه في أحوال أخرى؛ ارتباطنا بالآخرين. يؤكد ألم الحداد طويل الأمد شيئاً شكّك فيه التحليل النفسي: ما شدّة تكرُّسنا للأشخاص الذين نحبهم ونكرههم. بصرف النظر عن دليل أحلامنا، فإن قدرتنا على الاستبدال اللامتناهي ضئيلة. بهذا المعنى، أصبح الحداد كتلة ثقيلة من الاحتمالات الأكثر جذرية في التحليل النفسي. إنه الصخرة، إن صح التعبير، التي قُيّد إليها بروميثيوس.

قد يبدو في البداية أكثر دقة أن نقول، وفقاً لفرويد، إن عقدة أوديب هي التي شكّلت جسامة الأنا ووضعت حدوداً عليها. لكن الحداد، كما أوضحت كلاين، المتضمَّن في ما يُسمى بحل عقدة أوديب، هو الذي يدعّم الأنا. من دون الحداد على الموضوعات الأولية primary objects لن يكون هناك مخرج من الدائرة السحرية للعائلة. في الواقع، من خلال عمل كلاين جزئياً، قدَّم الحداد الأساس للتقدم في معظم دراسات التحليل النفسي؛ لدرجة أنْ اكتسب الحداد، في الحقيقة، صفة المفهوم شبه الديني في التحليل النفسي. يعتقد المحللون النفسيون أنْ في حال ادعى المريض أثناء الحداد، كما فعل إيمرسون Emerson ذات مرة، بأن الحداد "سطحي"، فسيُعدّ المريض "فاقداً للاتصال" بشيء أو آخر. يبدو الأمر كما لو أن القدرة على الحداد، بكل ما ننطوي عليه، تشكِّل المجتمع البشري. لم يعد في إمكاننا أن نتخيل عالماً خالياً من الفاجعة أكثر مما نتخيل عالماً من دون عقاب.

أعتقد أن جوديث بتلر، على هذا النحو بدرجة ما، تحاول استخدام الحداد لإضفاء بعض الجاذبية، بكل ما للكلمة من معان، على مفهومها المبهج للجندر بوصفه أدائياً. ما يثير الدهشة في مقالها هو أنها تمكنت من فعل ذلك من دون إتلاف المناقشة وتحويلها إلى شكل من أشكال التقوى القسرية الذي عادة ما يوقظه الحديث عن الحزن. الحداد يُصيّرنا جميعاً أخلاقيين. لن يكون هناك هويات جندرية تفوق قدرتنا على اختراعها وأدائها. يجب ألا نحتفل بهؤلاء الأشخاص، الذين أكثرهم محللين نفسيين، الذين باسم الحقيقة أو الصحة النفسية أو النضج، يسعون إلى الحد من المخزون.

لقد أصبح الآن من الكليشيهات، من الناحية النظرية إن لم يكن من الناحية العملية، أن تكون جميع أنواع الهوية الجندرية متضاربة ومن ثم إشكالية. ما تقترحه بتلر من خلال مفهومها التماهي الميلانخولي، "ثقافة الميلانخوليا الجندرية التي تظهر فيها الذكورة والأنوثة بوصفهما أثَرين لحب لم ولا يُحزن عليه"، هو نسخة جديدة من سؤال قديم حول الهوية الجندرية. لماذا توصَف الارتباطات الجنسية المثلية - التي تُسمى تسميةً غير لائقة بعقدة أوديب "السلبية" - بأوصاف منفِّرة، حتى حين تكون غير مُختبَرة أساساً؟ لماذا يُتنكّر لهذا الحب العاطفي بشكل واضح، لماذا لا يُحزن عليه، لماذا يُنبَذ ثم يعاقَب حين يُشاهد لدى الآخرين؟ يبدو واضحاً من تفسير بتلر المقنع على الأقل أن العدائية المنتشرة ثقافياً إزاء الجنسانية المثلية - أكان ذلك على المستوى النفسي الداخلي intrapsychic أم على المستوى النفسي المتبادل بين الناسinterpsychic - قائمة على الحسد. إذا كان بعض الأشخاص المغايرين جنسياً في زمن ما قبل آريز Ares يحسدون صراحةً اختلاط الأشخاص المثليين جنسياً، فقد يكون المغايرون جنسياً اليوم أكثر ميلاً

لحسد الحميمية التي يعيشها بعض الأشخاص مع أشخاص من الجنس نفسه ويمارسونها ويعبرون عنها بحرية. لكن إن شُكّلت "الذكورة" و"الأنوثة"، كما تقترح بتلر، ودُعِّمتا من خلال التماهيات التي تتكون جزئياً من الحزن المتنصِّل منه، فكيف ستكون حياة المرء في عالم اعترف بحزن كهذا وصادق عليه، في عالم أتاح للمرء، إن صح التعبير، وجبة كاملة من فقد الهويات الجندرية المرفوضة والمنبوذة؟ ما الذي يجب أن يحدث في ما يسمى بمجتمع التحليل النفسي من أجل خلق روح جماعية يُشجَّع من خلالها المرضى على الحداد على فقدهم هوياتهم الجندرية المكبوتة كلها؟

تبدو لي هذه الأسئلة مهمة جداً، بشرط عدم استلزامها إضفاء طابع مثالي على الحداد - استخدامه كممارسة فدائية زائفة، كنوع من العلاج البديل للقمع أو عذابات عدم اليقين. إذا أصبح الرجل المغاير جنسياً والمقتنع بجنسانيته المغايرة، بكلمات بتلر، "خاضعاً للإنكار المزدوج للارتباط الجنسي المثلي، أي أنه لم يُحِبه قط، ولم يفقده قط"، فهل يتحول تالياً إلى جزء لا يتجزأ من مشروع التحليل النفسي لتحليل أو تصميم إبطال هذا التنصل إذا قال الرجل المثلي جنسياً إنه غير منزعج نسبياً من ذلك؟ بالنسبة لي، فإن المعقولية المطلقة لمناقشة بتلر تفرض بعض المآزق السريرية المهمة. مَنْ الذي يقرر، على سبيل المثال، ما الذي يشكل مشكلة بالنسبة للمريض؟ ما معايير ذلك؟ إن الجنسانية المغايرة المفترضة هي "مشكلة" من جميع النواحي كأي حالة أخرى مفترضة (الأعراض كلها هي في النهاية حالات اقتناع). إن نص بتلر يذكرنا بالتأكيد بالقيمة والحرمان في جميع الهويات الجندرية، علاوة على الرعب الذي يملي هذه التدابير البائسة. تكتب بتلر، "ليس ثمة سبب ضروري لأن تُعارَض الرغبة من طرف التماهي، أو لأن

تُغذّى الرغبة بالرفض". لكن ثمة بالطبع سبب ضروري يفرضه نوع معين من المنطق التحليلي النفسي. من وجهة نظر فرويد، نحن نصبح ما لا يمكننا الحصول عليه، ونحن نرغب في (ونعاقِب) ما نضطر إلى التبرؤ منه. لكن لماذا هذه الخيارات – لماذا لا نستطيع فعل الأمرين معاً، بل وأمر آخر أيضاً؟ – ولماذا تُحدَّد هذه الخيارات؟

هذه هي القضايا التي طرحتها بتلر في كتاب *Gender Trouble*. تجعل الطبيعة المبنية والأدائية جوهرياً للهوية الجندرية جميع قيود المخزون تبدو قمعية ومختلَقة عبثاً. وكما يُدعَم كل أداء بمنع في مكان آخر، فلا توجد هوية، مهما كان الأداء مقنعاً من دون معاناة. إذا كانت فكرة الأداء مُحرِّرة للهوية ومحوِّلة إياها إلى حالات (مرغوبة في بعض الأحيان) من الاحتمال، فإن الحداد يُرجع تلك الهويات نفسها إلى تواريخها اللاواعية، مع تكراراتها ومخلّفاتها؛ تلك المعايير التي يبدو أنها محبِطة لخياراتنا. يبدو الحداد والأداء – والأداءات التي تشكل الإحساس بالحداد – كتوأم مفيد. من دون فكرة الأداء، يُترجم الحداد حرفياً إلى حقيقة – إلى فعل عميق؛ من دون فكرة الحداد، يصبح الأداء مطلباً مبالغاً فيه – فلنزعم أن ليس ثمة لاوعي، ثم نزعم ما نريد. كتب فاليري، "أنا مؤمن بكل صدق بأنه إذا لم يكن كل إنسان قادراً على أن يعيش عدداً من الحيوات إلى جانب حياته، فلن يكون قادراً على أن يعيش حياته".(*) يدعونا صدق فاليري الساخر – من أي حياة من حيواته يتحدث؟ – مثل بتلر، إلى مضاعفة نُسَخنا من ذاتنا كضرورة نفسية من نوع ما؛ فقد لا نكون قادرين على تحمل خسارة عدم فعل ذلك. لكن كم عدد الحيوات التي يمكن للمحلل أن يميّزها في مريضه أو يطلبها منه، وما هي القيود المفروضة على هذا التمييز بحيث يتحول إلى مطلب بصورة سهلة؟

في أثناء التحليل، لا يقتصر الخطر بالتأكيد على هوية المريض الجندرية. حيث يعمل كل من المحلِّل والمريض على الحفاظ على رغباته، حيث تعتمد الرغبة - أكان ذلك على المستوى النفسي الداخلي intrapsychic أم على المستوى النفسي المتبادل بين الناس interpsychic - على الاختلاف. يجب أن يكون هناك شيء آخر بصورة دائمة، شيء آخر بصورة كافية (أو ظاهرية). إن شبح أفانيسيس Aphanisis، وهو المفهوم المقموع الذي صاغه إيرنست جونز Ernest Jones حول موت الرغبة، يلازم العملية. لكن على الرغم من أن الرغبة تعتمد على الاختلاف، إلا أننا لا نميل إلا إلى الاختلافات التي نحبها؛ إلى مجموعة الاختلافات المرغوبة أو المقبولة، وهي ليست مطلقة بالنسبة لأي شخص. إن التحليل النفسي عبارة عن الحيز الذي نرسم فيه هذه الخطوط التأسيسية. لا يدرك الطبيب السريري إلا القيود، القيود اللاواعية، المفروضة على الإمكانية، تلك التي تسمى بالأعراض (ومن منظور مختلف تسمى بعقدة أوديب). لكن بالتأكيد ما هو ممكن في التحليل أو في أي مكان آخر تمليه براديماتنا النظرية من خلال اللغات التي نختار التحدث بها عن الممارسة. وعلى الرغم من التفاخر بما هو عكس ذلك - التحليل النفسي هو المهنة المستحيلة وما شابه ذلك - لا يكون التحليل النفسي صعباً إلا بقدر ما نجعله كذلك.

من وجهة نظر سريرية، كان ممكناً أن تؤدي فكرة بتلر، المطروحة في كتاب *Gender Trouble* حول النزعة الاختيارية السياسية الأولية، بالمحللين إلى الاحتراس منها. لكن ليس ثمة سبب واضح لأن يكون خيال المحللين في ممارستهم العملية أضعف مما تطلبه بتلر منهم في نص "الميلانخوليا

الجندرية". لا يمكن للمحلل الذي يؤمن باللاوعي أن يعدّ نفسه ممثِّلاً للحياة الأصيلة على الرغم من رطانة وأصالة اللغة التي ينطق بها ليتحدث عن وظيفته (نزاهة، صدق، حقيقة، ذات، غريزة). ربما يكون سهلاً للغاية رفض لغة الأداء سريرياً بحجة أنها مراوِغة ومتعامية عن الطابع المسرحي للموقف التحليلي. إن استخدام بتلر للتماهي بعيد فكرة الأداء إلى داخل الإطار التحليلي؛ والأكثر إدهاشاً هو قدرتها على استخدام الحداد كوسيلة لتعيين الطابع المسرحي الذي يُعَدُّ جزءاً لا يتجزأ من عملية صنعنا الهويات، صنعنا أنفسنا من خلال الفقد. لحسن الحظ، يهتم الكتّاب بالتحليل النفسي لأنهم، على عكس المحللين، أحرار في النظر في الأفكار التي تكون غير مقيَّدة بالتأثير المنوِّم للممارسة السريرية. غالباً ما يكون المؤدّون الجيدون، شأنهم شأن الموسيقيين أو الرياضيين أو المحللين، غير بارعين في الحديث عن ما يفعلونه، وذلك جزئياً بسبب أنهم مَنْ يفعلون ذلك.

وفعل ذلك هو بالتأكيد كعيش أي حياة، يتضمن الاعتراف، بطريقة أو بأخرى، بوجود جنسين فحسب. ومع ذلك فإن هذا الأمر في حد ذاته لا يخبرنا شيئاً عن المخزون المحتمل للهويات الجندرية. يسترجع منطقُ مناقشةِ بتلر، أي عدم التماسك التوجيهي الذي تجده لدى فرويد، الإحساسَ بإمكانية الممارسة التحليلية. ومع ذلك فإن شفافية مقال بتلر تستدعي أيضاً طريقة أخرى من التفكير. قد يبدو مخجلاً أحياناً وجود جنسين فحسب، لأسباب ليس أقلها أننا نوظِّف هذا الاختلاف كبراديم لخدمتنا (الاختلافات بين الجنسين هي بالتأكيد أكثر إثارة أو أكثر وضوحاً من الاختلافات بين جسم حي وجسم ميت). ثمة نوع من الميلانخوليا الفكرية

في فقد جنس ثالث لم يوجد قط ولا يمكن الحداد عليه قط؛ من شأن هذا الجنس اللاعقلاني الثالث أن يُبطل تعويذة (أو منطق) الجنسين، وأن يكون أحد الخيالات التأسيسية والمقموعة التي يشكّلها الطفل حول نفسه. (هناك رابط بين هذا الحل السحري للمشهد الأولي primal scene وخيالات التأليف والفداء). ما أسماه فرويد العملية الأولية هو في النهاية محو للإقصاء المتبادل، هو منطق يتحدى منطق. هذا النوع من الكرم (والراديكالية) ليس متاحاً دائماً، على ما يبدو، لأنفسنا في عمليتها الثانوية secondary process.

إن البدء بالجنسين، كما ينبغي - اللذين يكون واحدهما معاكساً للآخر أو بديلاً أو مكمِّلاً له - يسجننا في منطق معين، في نظام ثنائي غالباً ما يبدو بعيداً عن التجربة المعيشة والمنطوقة ويكون متواطئاً مع الأزواج الثنائية الأخرى - داخل/ خارج، عملية أولية/ عملية ثانوية، سادية/ مازوخية، وما إلى ذلك - التي تُعدّ جزءاً مضللاً من لغة التحليل النفسي. يجب أن نتحدث عن مفارقات ونطاقات، وليس عن تناقضات وإقصاءات متبادلة. يريد كل طفل بصورة محقة معرفة ما إذا كان هناك موقف يتجاوز الإقصاء والاختلاف والانعزال (عالم يختفي فيه الاستبعاد والترك، فكرة يُتطرَّق لها على مستوى مختلف في الاشتراكية الطوباوية، تهدف إلى مجتمع يخلو من الهوامش، وبالنتيجة من الإذلال).

أثناء التفكير في الجندر أو في ما يُسمى بالهويات، يبدو صعباً جداً العثور على صورة أو قصة لم تعد بحاجة إلى فكرة الإقصاء. حيث تعكس توصيفات بتلر النظرية هذا الأمر. يبدو أن هناك شيئاً ساحراً، بالتأكيد في نظرية التحليل النفسي، حول فكرة وتجربة التفريغ وأنواع التعريف التي

يمكن أن تقدمها لنا فكرة الداخل والخارج (في مرحلة حديثة نسبياً من تاريخ التحليل النفسي سأل بالينت Balint ما إذا كانت السمكة في الماء أم الماء في السمكة). يبدو واضحاً أن مفردات الاختلاف - أي وسائل تأسيس تلك الحدود والقيود النفسية الداخلية interpsychic والقيود النفسية المتبادلة بين الناس Intrapsychic التي يُروِّج لها التحليل النفسي - بحكم التعريف، هي أكثر شمولاً بكثير من لغة التشابه (المشابه بالتأكيد ليس المطابِق فحسب). يمكننا الحديث عن الاختلاف - بمعنى ما، وهذا مغزى أي حديث - لكن التشابه يجعلنا صامتين أو مملين أو تكراريين. إن الحديث عن الجنسانية المثلية من حيث التشابه حصرياً يفاقم التشوش. شأنه شأن الاختلاف، يُعَدُّ التشابه خيالاً مُحَرَّضاً، لا حقيقة طبيعية. إن لغة الحدود التي يشدّد عليها التحليل النفسي والتي تتيح مفاهيم التماهي والحداد تعزِّز مجموعة خاصة من الافتراضات حول ما يكون عليه الشخص وما يمكن أن يكون عليه. إنها صورة لشخص كوّنته لغات النقاء والملكية، ما أسمته ماري دوغلاس Mary Douglas بدقة بالنقاء والخطر. قد يكون أكثر إفادةً لنا الحديث عن مناطق التدرج والتغشية بدلاً من الحدود والحواف حين نحيك قصصنا حول الجندر.[٦] إن لغة بتلر في الأداء تبقي التعريف في حركة مستمرة، وهي الحال التي يكون عليها التعريف دائماً. الحداد يبطئ الأمور.

رد على تعليق آدم فيليبس على نص "الميلانخوليا الجندرية/التماهي المرفوض"

يصادق تعليق آدم فيليبس المرحَّب به على إمكانية وجود حوار، بل ربما حوار تحليلي نفسي بين المنظور السريري والمنظور النظري حول أسئلة الجندر، الميلانخوليا، والأدائية. يبدو واضحاً أن المواقف هنا ليست "مدعَّمة" كما ينبغي أن تُدعَّم في أغلب الأحيان، لأن فيليبس نفسه طبيب سريري ومفكر نظري، وهو يؤيد بالنتيجة الكتابة ذات الأبعاد المزدوجة التي بدأها فرويد. في الواقع، ما يمكن أن يبدو في بادئ الأمر تعارضاً صارماً - الطبيب السريري من جهة والمنظِّر الثقافي للجندر من جهة أخرى - سيُفكَّك ويُعاد تشكيله في سياق هذا التبادل، وبقدر ما يدور الموضوع حول محتوى ادعاءاته، فإنه يدور أيضاً حول مسار تفكيره الذي يجعلني أرغب في إعادة النظر في التأطير والتفكير المتعارضين اللذين يبدوان، لحسن الحظ، غير قادرين على مساندة نفسيهما هنا. سيركّز ردّي أولاً على سؤال ما إذا كانت الميلانخوليا مفهومة بشكل صحيح على أنها معارِضة أو ملطِّفة لمفاهيم الأدائية الجندرية، وثانياً، على ما إذا كان الاختلاف الجنسي تعارضاً مستقراً بقدر ما يمكن أن يبدو.

يشير فيليبس إلى أن النظر في الاستدماج الميلانخولي يلطّف من إرادية الموقف المرتبط بالأدائية الجندرية الذي ظهر عند تلقي كتاب مشكلة الجندر. من ناحية أولى، يبدو أن هناك عقدة حزن مرفوضة ومعلّقة، ومن ناحية أخرى، ثمة ذات واعية بنفسها، بأسلوب سارتري، تخلق نفسها من جديد

مرة بعد مرة. لكن ماذا لو لم تكن مصطلحات هذا التعارض مستقرة تماماً كما تبدو؟ فلننظر في أن بقاء الميلانخوليا من دون حلّ مرتبط بالعدائية المهارَسة في حق الآخر المفقود، وأن مَثْلَنَة الآخر المرافقة لتوبيخ الذات في الميلانخوليا تعني تحديداً التوجّه نحو الآخر الذي يُحظَر التعبير عنه بصورة مباشرة، والتحوّل عن الأنا المرتبطة بالعدائية المهارَسة في حق الآخر. يعمل الحظر في خدمة المَثْلَنَة، لكنه يعمل أيضاً في خدمة مَثْلَنَة الحزن التي تجعله ممارسة نقية أو مقدسة. يبدأ الميلانخولي، الذي يُمنَع من التعبير العدائي، في تقليد الشخص المفقود واستدماجه، رافضاً الفقد من خلال تلك الاستراتيجية الاستدماجية، من خلال "مواصلة الشجار" مع الآخر، لكن الآن بشكل توبيخ ذاتي بينفسي* interpsychic. لكن هذه العملية ليست بينفسية فحسب لأن التعبير المصحوب بأعراض هو عودة ما استُبعِد في عملية المَثْلَنَة. ما هو مكان "التمثيل" الخاص بالتعبير المصحوب بالأعراض، وتحديداً عندما يتملّص التوبيخ من الدائرة البينفسية لكي يظهر في أشكال مُزاحة ومجسَّدة خارجياً؟ ألا يُعَدُّ هذا النوع من "التمثيل"، الذي غالباً ما يتخذ شكل الإيماء التمثيلي، الموقعَ المحدَّد للعدائية التي ترفض البقاء محتجزة في دائرة التوبيخ الذاتي، العدائية التي لا تهرب من تلك الدائرة إلا لكي تتكدَّس من خلال الإزاحة فوق الموضوعات التي تشير إلى صدى الآخر المفقود وإلى بقاياه؟ بهذا المعنى، فإن التمثيل الذي يكون نتيجةً للميلانخوليا ليس فعلاً إرادياً، بل هو تصرف تحرِّضه جزئياً عدائية لا تعود لأحد.

* المستوى البينفسي: هو الحيز النفسي العام المشترك بين الناس، حيث تحدث التفاعلات النفسية وتقع المشكلات النفسية التي تسبب الإحباط على سبيل المثال والتي لا يكون منشأها الفرد نفسه، بل الآخر.

كيف يعمل هذا التفسير فيما يتعلق بالميلانخوليا الجندرية؟ إن اكتسبتُ الجندر الخاص بي من خلال إنكار حبي لشخص من الجندر نفسه، فسيظل هذا الإنكار قائماً في تمثيلي الجندري وسيطالِب بأن يُفهَم بوصفه تنافساً، عدائيةً، مثلنةً، وميلانخوليا. إن كنتُ امرأة لدرجة أنني لم أحب امرأة في حياتي قط، فستُحتَجَز العدائية والعار في تلك الـ"قط"، في تلك الـ"مستحيل"، ما يشير إلى أنه أياً كان جندري فهو مهدَّد بشكل أساس بعودة الحب الذي لا يمكنها أن تتصوّره تلك الـ"قط" الدفاعية. وعليه، فإن ما أمثّله أو في الواقع ما "أختاره" يتضمن شيئاً غير اختياري جوهرياً يتخلل مسار ذلك "الأداء". يدعو مفهوم الأدائية الجندرية هنا إلى إعادة التفكير في مفهوم "التمثيل" كما يظهر في التعبير عن الميلانخوليا وفي الاستجابة الإيمائية للفقد حيث يُدمَج الآخر المفقود في التماهيات التأسيسية للأنا.

إن فيليبس محق في تحذير التحليل النفسي من مَثْلَنة الحداد نفسه وتقديس الحداد على أنه طقس تحليلي نفسي متكامل. يبدو الأمر كما لو أن التحليل النفسي بوصفه ممارسة معرَّض لخطر المعاناة نفسها التي يسعى إلى معرفتها. يصبح إبطال الحزن مستحيلاً في موقف يغدو فيه الفقد المتعدد شرطاً للتحليل النفسي بوصفه ممارسة لحداد لا نهاية له. لكن ما الذي يحرّر الحزن سوى تنمية العدائية التي يبقيها الحزن بعيدة عن الوسيلة التي يبعدها من خلالها؟ إن جزءاً من ما يديم فترة الحداد ويطيلها هو تحديداً حظر التعبير العدائي عن ما فُقد - لأن الشخص المفقود قد تخلى عنا، وبسبب تقديسنا للموضوع، نستبعد إمكانية الاحتجاج على هذا التخلي. ما هي النتائج التوكيدية للتمثيل المحاكي حين يعمل في إطار التحليل النفسي على إضفاء الطابع المسرحي على تلك العدائية من دون عواقب أخلاقية، وعلى التعبير

من خلال مجموعة من "الأفعال" عن منطق الإنكار، بهدف التأمل الذاتي، الذي من خلاله يُحرَّض؟ أليست القضية إذاً أن مثل هذه المسرَحة يمكن أن تعمل كمفهوم تحليلي نفسي وليس كمفهوم ينبغي تصحيحه أو تلطيفه بواسطة التحليل النفسي فحسب؟ ألن تُعَدَّ هذه طريقةً للتصدي لمَثْلَنة الحداد (وهي في حد ذاتها عَرَض من أعراض الحداد) التي تُلزم التحليل النفسي بالعمل الرصين المتمثل في الحداد الدائم؟ إلى أي مدى يكون تأثير "الاستمرارية" نتيجةً لقوة الإنكار ذاتها، يكون عدائية في خدمة قيد نمطي توبيخي ذاتي للميلانخوليا؟

يطرح فيليبس مجموعة أخرى من الأسئلة التي يبدو أنها تعمل أيضاً ضمن إطار تعارضي معين، لكنه ربما يكون أقل تعارضية مما يبدو في البداية. يعيد فيليبس صياغة سؤالي بشكل صحيح حين يتساءل عن احتمال وجود سبب ضروري للتماهي من أجل معارضة الرغبة أو من أجل تغذية الرغبة بالإنكار. يدّعي أن هناك أسباباً وجيهة، في إطار التحليل النفسي، وأن كل موقف مُتَّخَذ وكل رغبة مُحدَّدة تنطوي على صراع نفسي. ينتج هذا عن حقيقة وجود فقد ورفض وتضحية ينبغي تقديمها بصورة دائمة لتشكيل الأنا أو الشخصية أو التخلص من الرغبة في أي اتجاه محدَّد. يبدو هذا صحيحاً. لكن ربما توجد طريقة لتصنيف "الرفض" و"الإقصاء" قد تساعدنا في التمييز بين ما نُبِذ بصرامة وأُنكِر وما رُفض على نحو أقل صرامةً أو ديمومةً. من المؤكَّد أن هناك، فلنقل، طريقة لتوصيف الجنسانية المثلية تفترض مسبقاً أنها متجذرة في إنكار لاواعٍ للجنسانية المغايرة وتحدِّد، من خلال هذا الافتراض، الجنسانية المغايرة المُنكَرة بوصفها "حقيقة" لاواعية للجنسانية المثلية المعيشة. لكن هل يكون هذا الافتراض المتعلق بالإنكار

ضرورياً لتفسير مسار الجنسانية المثلية المعيشة؟ هل يمكن أن تكون هناك تفسيرات مقنعة بالقدر نفسه للدوافع اللاواعية التي تفسّر تلك الجنسانية المثلية التي لا تفترض إنكاراً للجنسانية المغايرة في تشكلها؟ وماذا عن هؤلاء المثليين جنسياً الذين لا يعارضون بشدة الجنسانية المغايرة، لا في المستوى النفسي الداخلي ولا في المستوى النفسي المتبادل بين الناس، لكنهم مع ذلك مصممون نسبياً على اتجاهيّة رغباتهم؟ ربما يعمل نظام الرغبة من خلال رفضٍ وفقدٍ من نوع ما على الدوام، لكنه ليس نتيجة نظام مبني بواسطة منطق عدم التناقض. أليست هذه الحركة النفسية ما بعد التناقضية postcontradictory مرغوبةً من الناحية التحليلية النفسية وهي ما سعى فرويد إلى تحديده من خلال الإشارة إلى الازدواجية الجنسية للنفس؟ ألا تُعَدُّ هذه الحركة دلالة على أن منطق الإنكار المفروض بصرامة ليس في النهاية ضرورياً لنجاة النفس؟

يتهيأ لي أنه يجب علينا أن نقبل، كما ينصحنا فيليبس بصورة محقة، بعدم وجود "موقف يتجاوز الإقصاء - أو الاختلاف، أو الانعزال" وبعدم وجود "عالم يختفي فيه الترك والاستبعاد". لكن هل يُلزمنا هذا القبول بالموقف القائل إن "الجنس" فئة ثابتة أو إن موضوعات الحب الجنسي المثلي يجب أن تختفي بفعل قوة الإنكار والحظر؟ إلى أي درجة يجب علينا ضم هذا الانفصال والفقد العامّين والحتميّين إلى إنكار الحب الجنسي المثلي الذي يجعلنا جميعاً مصابين بالميلانخوليا الجندرية؟ إن طابع الاختلاف الجنسي "المُعطى" ينبغي عدم إنكاره بوضوح، وأنا أوافق على عدم وجود "جنس ثالث" يمكن العثور عليه أو السعي إليه. لكن لماذا يُعدّ الاختلافُ الجنسيُ الضامنَ الأساس للفقد في حيواتنا النفسية؟ وهل يمكن إرجاع الانفصال

والفقد إلى ذلك الفقد التأسيسي للجنس الآخر الذي من خلاله ننبثق نحن ككائنات جنسية في هذا العالم؟

ربما يتكدّر هذا الافتراض إن أخذنا على محمل الجد الفكرة القائلة إن الجنس مُعطى ومُنجَز في آن معاً، مُعطى بمعنى أنه يُنجَز (دوماً)، ومُنجَز جزئياً من خلال إضفاء الطابع الجنسي المغاير على الغايات الليبيدية. هذه هي المناقشة التي يقدمها فرويد على ما يبدو في الفصول الافتتاحية لكتاب *ثلاث مقالات في النظرية الجنسية*. إلى أي مدى يقدِّم الإطار الجنسي المغاير الخاص بالرغبة والفقد مشكلةَ الانفصال والفقد بصورة أساس على أنها مشكلة اختلاف جنسي؟

فلننظر في الإشكالية التالية، التي لا نجدها في ما قاله فيليبس تماماً، لكنها ترتبط بالإطار الذي يتبناه. هل يترتب على ذلك أنه إذا رغب المرء في امرأة، فإن رغبته تنبع من نزوع ذكري، أم أن هذا النزوع منسوب بأثر رجعي إلى وضع الرغبة كطريقة لحفظ الجنسانية المغايرة، كطريقة لفهم الانفصال أو الغيرية التي تتحكم بالرغبة؟ فإذا كان هذا الادعاء صحيحاً، فإن كل امرأة ترغب في امرأة أخرى، ترغبها انطلاقاً من نزوع ذكري وتكون حتى هذه الدرجة "مغايرة الجنس"؛ لكن الغريب هو في حال رغبت المرأة الأخرى فيها بالمقابل، فيتحول النظام إلى نظام للجنسانية المثلية الذكرية (!). ألا يسيء هذا الإطارُ النظريُ فهمَ الأنماط الغيرية التي تلازم الجنسانية المثلية، ويختزل بذلك الجنسانية المثلية إلى سعي وراء التشابه، ما يُعَدُّ في الواقع حالة نادرة جدا (أو حالة شائعة في السعي الجنساني المغاير)؟

ألا يُعدّ هذا التفسير من خلال اللجوء إلى النزوع الذكري مثالاً على البناء النظري "للذكورة"، أو مثالاً على البناء النظري "للجنس" الذكري

الذي يحجب أو ينبذ احتمال وجود مصطلحات أخرى يمكنها أن تقرّ بوجود عالم نفسي غني من الارتباط والفقد اللذين لا يمكن اختزالهما في النهاية إلى مفهوم معين في الاختلاف الجنسي؟ في الواقع، إلى أي درجة تتشكَّل مفاهيم الذكري والأنثوي لدينا من خلال الارتباطات المفقودة التي يُقال إنها تُحدِثها؟ هل يمكننا في النهاية أن نحلّ مسألة، هل يكون الاختلاف الجنسي إنجازاً لجنسانية مغايرة ميلانخولية مقدَّسة كنظرية، أم شرطاً معطى للفقد والارتباط في أي نوع من أنواع العلاقات الإنسانية؟ يبدو واضحاً أن الحل يكمن في بعض الحالات في الاثنين معاً، لكننا سنفقد المصطلحات الحيوية لفهم الفقد وآثاره التأسيسية إن افترضنا من البداية أننا نفقد الجنس الآخر بصورة حصرية ودائمة، فنكون غالباً في مأزق ميلانخولي، نفقد فيه جنسنا الخاص لكي، بصورة متناقضة، نكونه.



الفصل السادس

بدايات نفسية
الميلانخوليا، الازدواجية، الغضب

الصراع بين الأنا والمثال... يعكس في النهاية التناقض بين ما هو حقيقي وما هو نفسي، بين العالم الخارجي والعالم الداخلي.

- فرويد، ***الأنا والهو***

في "الحداد والميلانخوليا"، تبدو الميلانخوليا في البداية شكلاً شاذاً من الحداد، حيث ينكرُ المرءُ فقدَ الموضوع (الآخر أو المثال الأعلى) ويرفض مهمة الحزن التي تُعرَف بأنها تقطع الارتباط بالشخص المفقود. هذا الموضوع المفقود يُحفَظ بطريقة سحرية كجزء من حياة المرء النفسية. يبدو العالم الاجتماعي محجوباً بسبب الميلانخوليا، فينبثقُ نتيجةً لذلك عالمٌ داخليٌ تنظّمه الازدواجية. لا يتضح فوراً كيف تُمكِن قراءة الميلانخوليا في علاقتها بالحياة الاجتماعية[1]، وبصورة خاصة في علاقتها بالتنظيم الاجتماعي للحياة النفسية. ومع ذلك، فإن تفسير الميلانخوليا هو تفسير للطريقة التي تُنتِج من خلالها المجالات الاجتماعية والنفسية بعضها بعضاً. على هذا النحو، تقدم الميلانخوليا استبصاراً محتملاً حول كيفية تأسيس حدود الاجتماعيّ والحفاظ عليها، لا على حساب الحياة النفسية فحسب، بل من خلال ربط الحياة النفسية إلى أشكال من الازدواجية الميلانخولية أيضاً.

هكذا تعيدنا الميلانخوليا إلى شكل "الانقلاب/ الالتفات" turn بوصفه مجازاً أساسياً في خطاب النفس. نجد لدى هيغل أن الارتداد إلى الذات turning upon oneself يدلّ على أنماط انعكاس تشكّكية وتزهّدية مميِّزة للوعي الشقي؛ ونجد لدى نيتشه أن الانقلاب على الذات turning back on oneself يشير إلى تراجع المرء عن أقواله أو أفعاله، أو إلى نكوص يصحبه خجل مما فعله المرء. ولدى ألتوسير، يكون التفات turning toward المارة تجاه صوت القانون انعكاسياً (اللحظة التي يصبح فيها المرء ذاتاً يتوسَّطُ القانونُ وعيَها الذاتي) ومُخضِعاً للذات في آن معاً.

وفقاً لسردية الميلانخوليا التي يقدّمها فرويد، "تنقلب الأنا على نفسها" حين يخفق الحب في العثور على موضوعه ويتّخذ نفسه بدلاً من ذلك لا كموضوع للحب فحسب، بل كموضوع للعدائية والكراهية أيضاً. لكن ما هذه "الذات" التي تتخذ نفسها كموضوع؟ هل الشخص الذي "يَتَّخِذ" نفسه كموضوع هو نفسه الشخص الذي "يُتَّخَذ" كموضوع؟ يبدو إغواء الانعكاسية مخفقاً منطقياً، لأن احتمال وجود هذه الأنا قبل ميلانخوليتها غير واضح. يبدو أن "الانقلاب" الذي يدلّ على الاستجابة الميلانخولية للفقد يدشِّن تضاعُف الأنا كموضوع؛ فلا تكتسب الأنا منزلة الموضوع الإدراكي إلا من خلال انقلابها على نفسها. علاوة على ذلك، فإن الارتباط بالموضوع الذي أُعيدَ توجيهه في الميلانخوليا نحو الأنا يخضع لتحوّل جوهري في سياق إعادة التوجيه. لا يقتصر الأمر على تحوّل الارتباط من الحب إلى الكره أثناء تحرّكه من الموضوع إلى الأنا، بل تُنتج الأنا كموضوع نفسي. في الواقع، يعتمد التعبير ذاته عن هذا الفضاء النفسي، الذي يُصوَّر أحياناً على أنه "داخلي"، على هذا الانقلاب الميلانخولي.

يؤدي التحوّل من الموضوع إلى الأنا إلى إنتاج الأنا، التي تحل محل الموضوع المفقود. يُعَدُّ هذا الإنتاج ابتكاراً مجازيّاً وينشأ من الإكراه النفسي على الإحلال محلّ الموضوعات المفقودة. هكذا، لا تحلّ الأنا في الميلانخوليا محلّ الموضوع فحسب، لكن فعل الإحلال هذا يؤسِّس الأنا كاستجابة ضرورية للفقد أو كـ"دفاع" ضده. بقدر ما تكون الأنا "راسباً من رواسب الشحنة النفسية المُهمَلة المتعلقة بالموضوع"، تكون تخثُّراً لتاريخ الفقد، وترسباً لعلاقات الاستبدال مع مرور الوقت، وحلًّا للوظيفة المجازيّة وتحولها إلى التأثير الأنطولوجي للذات.

علاوة على ذلك، فإن إحلال الأنا محل الموضوع لا ينجح تماماً. فالأنا بديلة ضعيفة للموضوع المفقود، وإن فشلها في أن تحلّ محلّه بطريقة مُرضية (أي في التغلب على وضعها كبديل) يؤدي إلى الازدواجية التي تميّز الميلانخوليا. لا يمكن أن يتحقق التحوّل من الموضوع إلى الأنا تماماً؛ حيث ينطوي التحوّل على تصوُّر الأنا على مثال الموضوع (كما هو مُقترَح في الفقرات الاستفتاحية في مقال "حول النرجسية")؛ كما أنه ينطوي على الاعتقاد اللاواعي بأن الأنا قد تُعوِّض عن الفقد الذي اختبرته. وبقدر ما تفشل الأنا في تقديم تعويض كهذا، فإنها تكشف عن خطوط الصدع في أسسها الهشة الخاصة.

هل علينا أن نقبل بتحوُّل الأنا من الموضوع إلى الأنا، أو بتحويل الأنا لعاطفتها من الموضوع إلى نفسها كما يدير المرء عجلة القيادة؟ هل تنقل الأنا نفسها استثمارها من الموضوع إلى نفسها، أم أن الأنا قد تغيرت جوهرياً بحكم تحوُّلها إلى موضوع هذا التحوّل؟ ما وضع "الاستثمار" و"الارتباط"؟ هل يدلان على رغبة متحركة بحرية تبقى على حالها بصرف

النظر عن نوع الموضوع الذي تُوجَّه إليه؟ إضافة إلى إنتاجه الأنا التي من خلالها يُدشَّن التحوّل ظاهرياً، ألا يبني التحوّلُ الارتباطَ أيضاً الذي يُزعم بأنه يعيد توجيهه؟

أيكون هذا التحول أو التوجيه ممكناً؟ لا يُقهَر الفقد الذي يسمى التحوّل إلى تعويضه، ولا يُستعاد الموضوع؛ بل يصبح الفقد بالأحرى شرطاً غامضاً لظهور الأنا، فقد يلازمها من البداية بوصفه تأسيسياً ومعترفاً به. يشير فرويد إلى أنه في الحداد "يُعلَن" عن فَقْدِ الموضوع أو موته، لكن في الميلانخوليا، لا يكون أي إعلان من هذا القبيل ممكناً.[2] تكون الميلانخوليا بصورة محددة أثر الفقد الذي لا يمكن الاعتراف به. إنه فَقْدٌ قبل أي كلام أو إعلان، إنه الشرط المقيِّد لإمكانيته: إنه انسحاب من، أو تراجع عن، الكلام الذي يجعل الكلام ممكناً. بهذا المعنى، تجعل الميلانخوليا الحدادَ ممكناً، وهي وجهة نظر كان قد قبلها فرويد في كتابه *الأنا والهو*.

يدلّ عدم القدرة على الإعلان عن فقدٍ كهذا على أن الأنا قد "سحبت" الفقد أو "امتصته". يبدو واضحاً أن الأنا لا تنقل الموضوع إلى داخلها بشكل حرفي كما لو أنها ملجأ متاح قبل ميلانخولياها. تغفل الخطابات السيكولوجية التي تفترض الاستقرار التضاريسي للعالم "الجوّاني" و"أجزائه" المتعددة عن النقطة الحاسمة التي مفادها أن الميلانخوليا هي تحديداً ما يجعل النفس جوّانيةً، أي أنها تتيح الرجوع إلى النفس من خلال المجازات التضاريسية. إن التحول من الموضوع إلى الأنا هو الحركة التي تجعل التمييز بينهما ممكناً، التي تشير إلى الانقسام، إلى الانفصال أو الفقد، الذي يشكل الأنا من البداية. بهذا المعنى، فإن التحول من الموضوع إلى الأنا يخفق بشدة في إحلال الأخير محلّ الأول، لكنه ينجح في تمييز ما يفصل بين

الاثنين وإدامته. وعليه، ينتج التحول turn فاصلاً بين الأنا والموضوع، العالمين الجوّاني والبرّاني اللذين يفترضهما الفاصل على ما يبدو.

إذا كانت الأنا المؤسَّسة سابقاً قادرة على إحداث مثل هذا التحوّل من الموضوع إلى نفسها، فيبدو أنه سيتعين عليها التحوّل من واقع برّاني مؤسَّس سابقاً إلى واقع جوّاني. لكن لا يمكن لهذا الشرح أن يفسر الانقسام بين الجوّاني والبرّاني الذي تعتمد عليه. في الواقع، ليس واضحاً ما إذا كان فهم هذا الانقسام بمعزل عن سياقه في الميلانخوليا ممكناً أم لا. في ما يلي، آمل أن أوضح كيف تنطوي الميلانخوليا على إنتاج عالم جوّاني، إضافة إلى إنتاج مجموعة تضاريس من الخيالات التي تبني النفس. إذا كان التحوّل الميلانخولي هو الآلية التي من خلالها يؤسَّس التميز بين العالمين الجوّاني والبرّاني، فهذا يعني أن الميلانخوليا تستحدث حداً متغيراً بين النفسيّ والاجتماعي، حيث ينشر هذا الحد، كما آمل بأن أبيّن، المجال النفسي وينظمه في علاقته مع المعايير السائدة للتنظيم الاجتماعي.

إن فهم الحب أو الرغبة أو الارتباط الليبيدي على أنه ذلك الذي يتخذ نفسَه كموضوع لنفيِه من خلال شكل التحول يشير مرة أخرى إلى البدايات المجازية لتشكل الذات. يفترض مقال فرويد أن حب الموضوع يأتي أولاً، ولا تظهر الميلانخوليا إلا عند فقد الموضوع. لكن من خلال النظر في هذا الأمر عن كثب نجد أن مقال فرويد يوضح أنه ليس ثمة أنا من دون ميلانخوليا، أنَ فقد الأنا تأسيسي. إن القواعد السردية التي يمكنها تفسير هذه العلاقة هي مشوَّشة بالضرورة من البداية.

لا تعيّن الميلانخوليا عملية نفسية يمكن سردها من خلال مخطط توضيحي مناسب. بل تميل إلى إرباك أي توضيح يمكن أن نقدمه حول أي

عملية نفسية. وسبب إرباكها أي محاولة من هذا النوع هو أنها توضح أن قدرتنا على الإشارة إلى النفس من خلال المجازات الجوّانية هي في حد ذاتها تأثير من تأثيرات حالة الميلانخوليا. تنتج الميلانخوليا مجموعة من المجازات التي تضفي طابعاً مكانياً على الحياة النفسية، تنتج مساكناً للحماية وملاجئاً، إضافة إلى إنتاجها ساحات للنزاع والاضطهاد. لا "تفسّر" هذه المجازات الميلانخوليا: إنها تشكل بعض آثارها الخطابية الخرافية.[٣] وبأسلوب يعيد إلى أذهاننا تفسير نيتشه لاختلاق الضمير، ينظر فرويد إلى الضمير بوصفه فاعلية و"مؤسَّسة" أنتجتها الميلانخوليا وحافظت عليها.

على الرغم من سعي فرويد إلى التمييز بين الحداد والميلانخوليا في هذا المقال، فإنه يقدم صورة للميلانخوليا تشوِّش باستمرار على وجهة نظره حول الحداد. يبدأ وصفه، على سبيل المثال، بالإشارة إلى أن الحداد يمكن أن يكون "ردَّ فعلٍ على فقدِ شخص عزيز، أو على فقدِ فكرة مجردة معينة كانت قد أخذت مكان هذا الشخص، كالوطن أو الحرية أو المثال الأعلى وما إلى ذلك" (٢٤٣). يظهر الحداد في البداية في شكلين، يكون الفقدُ في الشكل الأول فقداً لشخص معين، فقداً لشخص حقيقي، أما الشكل الثاني فيكون الفقد فيه فقداً للمثال الحالّ في شخص معين، فيكون فقداً للمثال. ومع تقدم المقال، يبدو أن فقدَ المثال، "فقدَ النوع الأكثر مثالية"، مترابط بالميلانخوليا. لكن خلال فترة الحداد، يمكن أن يكون الفقدُ عبارة عن فكرة مجردة أو عن مثال اتخذ مكان الشخص المفقود. بعد عدد من الفقرات، يشير إلى أن "الميلانخوليا أيضاً يمكن أن تكون رد فعل على فقد موضوع عزيز" وأنه "عندما تكون الأسباب المحرِّضة مختلفة [عن الحداد] يمكن المرء إدراك أن الفقد هو من نوع أكثر مثالية." إذا حزن

المرء على فقد مثال أعلى، وكان هذا المثال الأعلى متخِذاً لمكان شخص مفقود أو حب مفقود، فلا معنى للادعاء بأن الميلانخوليا تتميز بكونها فقد لـ"نوع أكثر مثالية". ومع ذلك، يظهر نوع مختلف من التميز بين الاثنين حين يدعي فرويد، بالإشارة إلى الحداد، بأن المثال الأعلى ربما يكون قد حلّ محل الشخص و، بالإشارة إلى الميلانخوليا، بأن الميلانخولي "يعرف هوية المفقود لكنه لا يعرف ماهية الشيء الذي فقده فيه". يبدو المثال الأعلى الذي يمثله الشخص في الميلانخوليا غير معروف، في حين يكون الشخص أو المثال الأعلى الذي يحل محلّ الشخص في الحداد، والذي يُفتَرَض أن يصيّر الشخص مفقوداً، غير معروف.

يقول فرويد إن الميلانخوليا مرتبطة بـ"فقد الموضوع المسحوب من الوعي"، لكن بقدر ما يرتبط الحداد بالمُثُل العليا والأفكار المجردة كـ"البلد والحرية"، فإنه يتشكل أيضاً تشكلاً واضحاً من خلال فقد الموضوع، ذلك الفقد المزدوج الذي يتضمن كلاً من المثال البديل والشخص. في الميلانخوليا نجد المثال محجوباً فلا يعرف المرء ما فقده "في" الشخص المفقود، أما في الحداد يخاطر المرء بعدم معرفة هوية الشخص الذي فُقِد "في" فقد المثال.

لاحقاً في المقال إياه، يحدد فرويد الأنظمة النفسية التي تظهر فيها الميلانخوليا وما يعنيه ارتباط الميلانخوليا بـ"فقد الموضوع المسحوب من الوعي". يكتب فرويد "إن تمثيل الشيء [Dingvorstellung] اللاواعي للموضوع قد تخلى عنه الليبيدو" (٢٥٦).[٤] إن "تمثيل الشيء" للموضوع ليس الموضوع نفسه، بل هو أثر الشحنة النفسية، ذلك الذي يكون بديلاً ومشتقاً في علاقته بالموضوع. يُتغلَّب في الحداد على آثار الموضوع، على "روابطه" التي لا تُعَد ولا تُحصى بشكل تدريجي مع مرور الوقت. في

الميلانخوليا، فإن الازدواجية المتعلقة بالموضوع تجعل الفصل التدريجي للارتباط الليبيدي مستحيلا. بدلاً من ذلك، "تدور صراعات منفصلة لا حصر لها على الموضوع، حيث يتصارع الحب والكراهية، أحدهما ضد الآخر؛ فيسعى الأول إلى فصل الليبيدو عن الموضوع، ويسعى الآخر إلى الحفاظ على موقف الليبيدو من الاعتداء". يؤكد فرويد على أنه يمكن العثور على ساحة المعركة الغريبة هذه في "منطقة آثار ذاكرة الأشياء".

ربما تكون الازدواجية سمة مميزة لكل ارتباط عاطفي تصنعه أنا معينة، أو ربما "تنطلق بدقة من تلك التجارب التي تضمنت تهديداً بفقد الموضوع" (٢٥٦). تشير هذه الملاحظة الأخيرة، على الرغم من ذلك، إلى أن الازدواجية قد تكون نتيجة الفقد، وإلى أن فقد الموضوع يؤدي إلى ازدواجية تجاهه كجزء من عملية إطلاق سراحه.[٥] إن كان الأمر كذلك، فإن الميلانخوليا، التي تُعرَّف بوصفها رد فعل ازدواجي على الفقد، يمكن أن تكون مجاورة للفقد بحيث يكون الحداد مندرجاً في الميلانخوليا. هكذا يصبح تصريح فرويد بأن الميلانخوليا تنشأ من "فقد الموضوع المنسحب من الوعي" محدّداً بعلاقته بالازدواجية: "كل ما يتعلق بهذه النضالات الناجمة عن الازدواجية يظل منسحباً من الوعي حتى ظهور النتيجة المميّزة للميلانخوليا". لا تبقى الازدواجية منسحبة إلا لتأخذ شكلاً معيناً في الميلانخوليا، ذلك الشكل الذي تنسجم فيه جوانب مختلفة من النفس في علاقة ازدواجية. يوضح فرويد الازدواجية من الناحية النفسية بوصفها "صراعاً بين جزء من الأنا والفاعلية النقدية"، كتفسير لتشكل الأنا العليا في علاقتها النقدية بالأنا. هكذا، تسبق الازدواجيةُ التضاريسية النفسية للأنا العليا/ الأنا؛ ويُقدَّم تعبيرها الميلانخولي كشرط لإمكانية تلك التضاريس

بالذات. وعليه، لن يكون منطقياً اللجوء إلى مثل هذه التضاريس لشرح الميلانخوليا، إذا كانت الازدواجية التي يُقال بأنها تميز الميلانخوليا هي ما يُعبَّر عنه بعد ذلك - بعد فترة من الانسحاب من الوعي - بوصفها الأنا والأنا العليا. إن التضاريس الجوّانية التي من خلالها تُفسَّر الميلانخوليا جزئياً هي نفسها نتيجة تلك الميلانخوليا. يشير فالتر بنيامين إلى أن الميلانخوليا تضفي طابعاً مكانياً، وأن محاولاتها لعكس الزمن أو إيقافه تُنتِج "مناظراً طبيعية" كبصمة خاصة بها.[٦] يمكن المرء أن يستفاد من قراءة التضاريس الفرويدية التي تستدعيها الميلانخوليا بوصفها بصورة محددة مناظراً طبيعية مكانية للعقل.

إن الازدواجية لا تبقى منسحبة من الوعي "حتى ظهور النتيجة المميِّزة للميلانخوليا" (٢٥٧). فما هذا "الخروج" أو "نقطة الانطلاق" التي تتخذها الميلانخوليا؟ يكتب فرويد، "يتمثل ذلك، كما نعلم، في الشحنة النفسية الليبيدية المهدَّدة مطولاً بالتخلي عن الموضوع، لكن ذلك ليس إلا من أجل الرجوع إلى المكان في الأنا الذي انطلقت منه". قد توضح ترجمة أدق أن الميلانخوليا تنطوي على محاولة لاستبدال الأنا بتلك الشحنة، على محاولة تشمل عودة الشحنة إلى موطنها: يحدث التخلي عن الشحنة المهدَّدة، لكنها تسحب نفسها من جديد إلى مكان الأنا، إلى المكان الذي غادر منه الارتباط المهدَّد.

تُعرف الشحنة النفسية في الميلانخوليا بأنها تتفاعل انعكاسياً مع نفسها و، بصورة خاصة، بأنها تسحب أو تدفع نفسها من جديد إلى مكان انطلاقها أو خروجها. إن "مكان" الأنا هذا لا يساوي الأنا نفسها، لكن يبدو بأنه يمثّل نقطة انطلاق الليبيدو، وكذلك الموقع الميلانخولي لعودته. عند عودة

الليبيدو إلى مكان انطلاقه، أي إلى مكان الأنا، يحدث التعيين الميلانخولي لحدود الليبيدو.

توصَف هذه العودة بأنها انسحاب، أو ارتداد، لكنها توصَف أيضاً في العبارة التالية بأنها هروب: Die Liebe hat sich so durch ihre Flucht "ins Ich der Aufhebung entzogen (٢١٠)[٧]. تُرجمتْ العبارة ترجمةً سيئةً إلى: "فمن خلال الهروب إلى الأنا، يملص الحب من الإفناء" (٢٥٧)، ولم تكن الترجمة "يملص من الإفناء" صحيحة تماماً. لقد تُرجمت كلمة "entzogen" سابقاً على سبيل المثال إلى "منسحب"، وحملت كلمة Aufhebung مجموعة معروفة من المعاني الغامضة نتيجة تداولها ضمن الخطاب الهيغلي: فهي تعني الإبطال لكن من دون الإفناء تماماً؛ التعليق، الحفظ، والهزم. من خلال هروبه إلى الأنا، أو في الأنا، ينسحب الحب أو يستبعد هزيمته، يسحب التحوّل ويجعله نفسياً. إنها ليست مسألة حب مفوَّض من مكان آخر "يملص من الإفناء"؛ بل إن الحب نفسه ينسحب أو يستبعد تدمير الموضوع، ويتبناه على أنه خاصيته التدميرية. بدلاً من الانفصال عن الموضوع، أو تحويل الموضوع من خلال الحداد، يُدخَل الإبطال Aufhebung – هذه الحركة النشطة والنافية والتحويلية – إلى الأنا. إن "هروب" الحب إلى الأنا هو محاولة لنقل الإبطال Aufhebung عميقاً إلى الداخل، لسحبه من الواقع الخارجي، وإنشاء تضاريس جوّانية قد نجد الازدواجية فيها صياغة معدَّلة. هكذا، يُنتِجُ انسحابُ الازدواجية إمكانيةَ حدوث تحول نفسي و، في الواقع، إمكانية أسطرة التضاريس النفسية.

سُمّي هذا الهروب والانسحاب، في الجملة التالية، ارتداداً، ذلك الذي يجعل التمثيل الواعي للميلانخوليا ممكناً: "بعد ارتداد الليبيدو يمكن أن

تصبح العمليةُ واعيةً، ويمكن أن تُقدَّم إلى الوعي على أنها صراع بين جزء من الأنا والفاعلية النقدية [und reprasentiert sich dem Bewusstsein
zwischen einem Teil des Ichs and der kritischen als Konflikt
".[Instanz

بينما يتوقع المرء أن ارتداد الليبيدو، انسحابه إلى الوعي (وانسحاب الازدواجية إلى الوعي أيضاً) هو إخفاق في التعبير، يبدو العكس هو الصحيح. فلا تأخذ الميلانخوليا شكلاً واعياً إلا في حالة حدوث انسحاب كهذا. إن انسحاب الليبيدو أو ارتداده يُقدَّم إلى الوعي بوصفه صراعاً بين أجزاء الأنا؛ وفي الواقع، لا تُمثَّل الأنا في هذه الأجزاء إلا شريطة حدوث هذا الانسحاب أو الارتداد. إذا تسببت الميلانخوليا في انسحاب الازدواجية أو ارتدادها، وإذا أصبحت هذه الازدواجية واعية من خلال تمثيلها بوصفها أجزاء متعارضة من الأنا، وكان هذا التمثيل ممكناً بشرط هذا الانسحاب، فسيترتب على ذلك أنْ سيعتمد هذا التمييز التضاريسي بين الأنا والأنا العليا على الميلانخوليا. تُنتِج الميلانخوليا إمكانية تمثيل الحياة النفسية. إن الإبطال الذي سُحب - الذي قد يعني التغلب على الفقد من خلال الارتباط بموضوع بديل - يعاود الظهور داخلياً من جديد، وبوصفه تمثيلاً، وإلغاءً للموضوع وحفظاً له، ومجموعةً من "آثار الكلمات" (باستخدام مصطلحات فرويد)، يصبحُ التمثيلَ التحليليَّ النفسيَّ للحياة النفسية.

إلى أي مدى تُمثِّل الميلانخوليا ازدواجيةً غير قابلة للتمثيل من خلال أسطرة التضاريس النفسية؟ إن التمثيل نفسه متورط في الميلانخوليا، متورط في محاولة إعادة تمثيل ما يكون على مسافة لانهائية من موضوعه. وبصورة أكثر تحديداً، توفر الميلانخوليا شرط إمكانية التعبير عن التضاريس النفسية،

عن الأنا في علاقتها التأسيسية بالأنا العليا ومن ثم بالأنا نفسها. على الرغم من أن الأنا هي نقطة انطلاق الليبيدو الذي سينسحب لاحقاً إلى الأنا، لكن يبدو الآن أن الأنا لا يمكن أن تظهر كموضوع للوعي إلا عند هذا الانسحاب، فتظهر حينها كشيء يمكن تمثيله تماماً، أكان ذلك كنقطة انطلاق أم كموقع للعودة. في الواقع، إن عبارة "الانسحاب إلى الأنا" هي نتاج ذو مفعول رجعي للعملية الميلانخولية التي تدعي وصفها. وعليه، هي لا تصف، بالمعنى الدقيق للكلمة، عملية نفسية مؤسَّسة مسبقا، بل تظهر بأسلوب متخلف كتمثيل مشروط بالانسحاب الميلانخولي.

تثير هذه النقطة الأخيرة سؤالاً عن حالة التضاريس النفسية المتفشية في هذا المقال وغيره من مقالات فرويد. وعلى الرغم من أننا قد نتوقع أن تُفهَم مثل هذه التضاريس على أنها جهاز توضيحي للتحليل النفسي، لا على أنها أحد أعراضه النصية، يشير فرويد إلى إمكانية إرجاع التميز ذاته بين الأنا والأنا العليا إلى الازدواجية التي تنسحب أولاً من الوعي ثم تعاود الظهور كتضاريس نفسية تنفصل فيها "الفاعلية النقدية" عن الأنا. ويشير بصورة مماثلة وواضحة، في مناقشته حول الاضطهاد الذاتي للأنا العليا، إلى الضمير واصفاً إياه بـ"أحد المؤسسات الرئيسة للأنا".

من خلال تلاعبه الواضح بالمجاز الخاص بمجال السلطة المبني اجتماعياً، لا تدلنا إشارة فرويد، أي إشارته إلى الوعي بوصفه "أحد المؤسسات الرئيسة للأنا" (٢٤٧)، على الضمير الذي يؤسَّس ويُنتَج ويُحفَظ داخل دولةٍ ومنظمةٍ كبيرتين فحسب، بل تدلنا أيضاً على إمكانية الوصول إلى الأنا وأجزائها المختلفة من خلال لغة مجازية تنسبُ البنية والمحتوى

الاجتماعيين إلى هذه الظواهر النفسية المفترضة. على الرغم من أن فرويد يبدأ مقالته بالإصرار على "الطبيعة النفسية" المسلَّم بها (٢٤٣) للميلانخوليا والحداد المطروحين في المقالة، فإنه يقدم أيضاً مجازات اجتماعية لا تحكم الأوصاف التضاريسية للعملية الميلانخولية فحسب، بل تُبطِل ضمنياً ادعاءه لتقديم تفسير محدد نفسي المنشأ لهذه الحالات النفسية. يصف فرويد "الجزء من الأنا [الذي] يضع نفسه قبالة الآخر، ويحاكمه نقدياً و، إن صح التعبير، يتخذه كموضوع له." تُعدّ الفاعلية النقدية "منشقَّة" عن الأنا، ما يشير إلى أن هذه القدرة لم تكن منفصلة سابقاً. يبدو أن طريقة انقسام الأنا إلى أجزاء هي جزء من المشهد الأسطوري الغريب الذي تفتتحه الميلانخوليا، هي انسحاب الشحنة النفسية من الموضوع إلى الأنا، والظهور اللاحق لتمثيل النفس من حيث الانقسامات والأجزاء الذي يعبر عن الازدواجية والعداوة الداخلية. ألا تمثل هذه التضاريس عَرَضاً من أعراض ما تسعى إلى تفسيره؟ كيف نفسِّرُ بخلاف ذلك استبطانَ النفس وتعبيرَه هنا كمشهد للانقسام والمواجهة؟ هل ثمة نص اجتماعي ضمني في هذا الأداء التضاريسي للحياة النفسية، نص اجتماعي يجعل العدائية (خطر توجيه الأحكام) ضرورةً بنيويةً للنموذج التضاريسي الذي ينتج عن الميلانخوليا وعن انسحاب التعلق؟

تصف الميلانخوليا عمليةً يُفقَد فيها موضوع خارجي أو مثال أعلى، ويؤدي رفض فك الارتباط بموضوع أو مثال أعلى كهذا إلى انسحاب الموضوع إلى الأنا، واستبدال الموضوع بواسطة الأنا، وإقامة عالم داخلي تنفصل فيه الفاعلية النقدية عن الأنا وتشرع في اتخاذ الأنا كموضوع لها.

يوضح فرويد في واحد من نصوصه الشهيرة أن الاتهامات التي يوجِّهها الفاعل النقدي إلى الأنا تشبه بصورة كبيرة الاتهامات التي توجِّهها الأنا إلى الموضوع أو المثال الأعلى. هكذا، تمتص الأنا كلاً من حب الموضوع والغضب على الموضوع. تبدو الميلانخوليا كعملية استبطان، حيث يمكن المرء أن يقرأ آثارها على أنها حالة نفسية استبدلت العالم الذي تعيش فيه بنفسها فعلياً. إذاً، يبدو أن تأثير الميلانخوليا يتمثل في فقد العالم الاجتماعي، وإحلال العلاقات الخارجية بين الفاعلين الاجتماعيين محل الأجزاء والعداوات النفسية: "تحول فقد الموضوع إلى فقد الأنا وتحول الصراع بين الأنا والحبيب إلى شقاق بين فاعلية الأنا النقدية والأنا التي عدّلها التماهي" (٢٤٩).

يُفقَد الموضوع، فتسحب الأنا الموضوع إلى داخلها. وعليه، يكون الموضوع المسحوب سحرياً بالفعل، أثراً من نوع ما، يمثِّل الموضوع، لكنه ليس الموضوع ذاته، فهو في النهاية لم يعد موجودا. إن الأنا التي إلى داخلها "تُجلَب" هذه البقية ليست ملجأ للموضوعات الجزئية المفقودة، على الرغم من وصفها أحياناً بهذه الطريقة. إن الأنا "تُعدَّل بالتماهي"، أي تُعدَّل بحكم امتصاص الموضوع أو سحب شحنتها النفسية الخاصة إلى نفسها. ومع ذلك، فإن "ثمن" هذا التماهي هو انقسام الأنا إلى الفاعلية النقدية والأنا بوصفها موضوعاً للنقد والحكم. هكذا تظهر العلاقة بالموضوع من جديد "في" الأنا، لا كحدث عقلي أو تمثيل مفرد فحسب، بل كمشهد للتوبيخ الذاتي الذي يعيد تشكيل تضاريس الأنا، كخيال للانقسام والحكم الداخليين يهيكل ببساطة تمثيل الحياة النفسية. الآن أصبحت الأنا تمثِّل

الموضوع، والفاعلية النقدية تمثّل غيظ الأنا المُنكَر الذي يُجسَّد بوصفه فاعلية نفسية منفصلة عن الأنا نفسها. هذا الغيظ، وهذا التعلق الذي ينطوي عليه، "ينقلبان على" الأنا، لكن من أين؟

مع ذلك، فإن بعض السمات المحدَّدة اجتماعياً للميلانخوليا، بما في ذلك "التواصلية"، تشير إلى أن الميلانخوليا ليست حالة نفسية انطوائية. في الواقع، تُنتَج الميلانخوليا بقدر ما يُحجَب العالم الاجتماعي بواسطة العالم النفسي، بقدر ما ينتقل الارتباط من الموضوعات إلى الأنا، ولا يحدث ذلك من دون تلوُّث المجال النفسي بالمجال الاجتماعي المهجور. يشرح فرويد أن الآخر المفقود لا يُجلَب ببساطة إلى داخل الأنا كما يأوي المرء كلباً ضالا. إن فعل الاستبطان (الذي يجب فهمه بوصفه خيالاً، لا عملية[18]) يحوِّل الموضوع (قد يستخدم المرء مصطلح إبطال Aufhebung لمثل هذا التحول)؛ حيث يُنقَل الآخر إلى الداخل ويحوَّل إلى أنا، ومن أجل ذمّ الأنا، تُنتَج الفاعلية النقدية... التي تسمى عادةً بالضمير". ينتج شكل من أشكال الانعكاسية الأخلاقية حيث تشطر الأنا نفسها لتوفر منظوراً داخلياً تستطيع من خلاله الحكم على نفسها. لقد تبيّن أن هذه العلاقة الانعكاسية التي من خلالها تصبح الأنا موضوعاً لنفسها هي علاقة منسحبة ومتحولة مع الآخر المفقود؛ ويبدو أن الانعكاسية بهذا المعنى تعتمد على العملية الميلانخولية السابقة. من خلال هذه العملية تُصوَّر الأنا أيضاً على أنها تملك صوتاً، يبدو ضرورياً التعبير عن التوبيخ الذاتي صوتياً في الميلانخوليا، بحيث لا يكون هذا التعبير ذاتياً فحسب، بل أيضاً في حضور الآخرين. إن توبيخ الأنا لذاتها ليس مجرد محاكاة للتقريع الذي وجَّهه الشخص المفقود إلى

الأنا فيما مضى، كما يُفترَض عادةً، بل هو بالأحرى تقريع موجَّه نحو الآخر الذي ينقلب الآن على الأنا.

قبل أن ننظر عن كثب فيما يعنيه "انقلاب الشيء على نفسه" بهذه الطريقة، يبدو مهماً أن نلاحظ أن الشكل النفسي للانعكاسية الذي تعرب عنه الميلانخوليا يحمل أثر الآخر في داخله بوصفه نشاطاً اجتماعياً مخفياً، وأن أداء الميلانخوليا الذي يُعَدُّ التعبير الصوتي الوقح للتوبيخ الذاتي أمام الآخرين يسبب انعطافاً يربط الميلانخوليا إلى النشاط الاجتماعي المفقود أو المسحوب. في الميلانخوليا، لا يقتصر الفقد على الآخر أو على المثال الأعلى، بل يُفقَد أيضاً العالم الاجتماعي الذي أصبح فيه هذا الفقد ممكناً. لا تكتفي الميلانخوليا بسحب الموضوع المفقود من الوعي، بل تسحب إلى النفس تكويناً للعالم الاجتماعي أيضاً. هكذا تصبح الأنا "حكومة" ويكون الضمير إحدى "مؤسساتها الكبرى"، وذلك تحديداً لأن الحياة النفسية تسحب العالم الاجتماعي إلى داخلها في محاولة لإلغاء الفقد الذي يتطلبه هذا العالم. في الميلانخوليا تصبح النفسُ الموضعَ الذي لا يوجد فيه فقد ولا، في الواقع، نفي. ترفض الميلانخوليا الاعتراف بالفقد، وبهذا المعنى "تحافظ" على موضوعاتها المفقودة كنتائج نفسية.

يشير فرويد إلى السلوك الاجتماعي للميلانخولي مؤكِّداً على سمة الكشف الذاتي الوقح: "لا يتصرف الميلانخولي بالطريقة نفسها التي يتصرف بها شخص يسحقه الندم والتوبيخ الذاتي. تكون مشاعر الخزي مفقودة... أو... غير ظاهرة... قد يشدد المرء على وجود سمة لديه معاكسة تقريباً للتواصل الملح الذي يجد الرضا في الكشف الذاتي" (٢٤٧). تحافظ

الميلانخوليا على علاقة غير مباشرة ومنحرفة مع النشاط الاجتماعي الذي ينسحب المرء منه. لو كان الأمر باليد لندّد المرءُ بالآخر المفقود - بسبب رحيله، إن لم يكن لسبب آخر. تحقيقاً لرغبة يَحول شكلها، أي الشرط السابق، دون إنجاز من هذا القبيل، لا يسعى الميلانخولي إلى عكس الزمن وإعادة تنصيب الماضي الوهمي حاضراً فحسب، بل يسعى أيضاً إلى احتلال كل منصب ومن ثم الحيلولة دون فقد المخاطَب. لو كان الأمر بيده لقال الميلانخولي شيئاً، لكنه لم يفعل، وهو يؤمن الآن بالسلطة الحافِظة للصوت. عبثاً يقول الميلانخولي الآن ما كان يتمنى قوله سابقاً، مخاطباً نفسه فحسب، بوصفه الشخص الذي انفصل بالفعل عن نفسه، لكن سلطته في مخاطبة الذات تعتمد على هذه الخسارة الذاتية. هكذا يتخّذ الميلانخولي جُحراً له في اتجاه يعاكس ذلك الذي قد يجد فيه أثراً حديثاً للآخر المفقود كمحاولة لتسوية الفقد من خلال الاستبدالات النفسية ومضاعفة الفقد أثناء تقدمه. من خلال الإخفاق في المخاطبة، الإخفاق في الحفاظ على الآخر من خلال الصوت المخاطِب، تظهر الميلانخوليا كشكل تعويضي من النرجسية السلبية: أشتم نفسي، فأعيد تأهيل الآخر في شكل ازدواجيتي الداخلية. أرفض الحديث عن الآخر أو معه، لكنني أتحدث كثيراً عن نفسي، فأترك أثر الانكسار الناتج عما لم أقله للآخر أو عنه. كلما اشتد حظر التعبير، زاد التعبير عن الضمير.

كيف يمكن لمشكلة الفقد اللاواعي، الفقد المرفوض، التي تميّز الميلانخوليا أن تعيدنا إلى مشكلة العلاقة بين النفسيّ والاجتماعيّ؟ يخبرنا فرويد أنْ ليس ثمة لاوعي في كل ما يتعلق بالفقد في الحداد. أما في

الميلانخوليا، فيؤكِّد، "يُسحَب فقْدُ الموضوع من الوعي": ليس الموضوع ما يُفقَد فحسب، بل الفقدُ ذاته يُفقَد أيضاً، يُسحَب ويُحفَظ في الزمن المعلَّق للحياة النفسية. بكلمات أخرى، يقول الميلانخولي: "لم أفقد شيئاً".

يُفهَم عدم القدرة على توصيف الفقد وتمثيله على أنه تنام في الضمير. ففي حين يتوقع المرء أن يتضاءل الضمير ويتلاشى بسبب قوة الحظر المفروض خارجياً، تبدو قوة الضمير مرتبطةً ارتباطاً شديداً بتنظيم العدائية، خدمةً لرفض الاعتراف بالفقد الذي سبق وحصل، لرفض فقد الزمن الذي سبق وانقضى. تبدو أخلاق النفس على نحو غريب وكأنها مؤشر على حزن النفس المحبَط وغضبها المستغلَق. وعليه، إذا كانت إعادة تأسيس العلاقة بين الميلانخوليا والحياة الاجتماعية ضرورية، فينبغي عدم قياسها من خلال التعامل مع التوبيخ الذاتي للضمير على أنه استبطان محاك للتوبيخ الذي توجّهه المثليات الاجتماعية للحكم أو الحظر. بدلاً من ذلك، تظهر أشكال من السلطة الاجتماعية لتنظيم الفقد الذي يمكن أو لا يمكن الحزن عليه؛ حين يُنبَذ الحزن اجتماعياً قد نجد ما يغذي العنف الداخلي للضمير.

على الرغم من أن السلطة الاجتماعية تنظم أنواع الفقد التي لا يمكن الحزن عليها، فإنها ليست فعالة دوماً بالقدر الذي تتطلع إليه. لا يمكن إنكار الفقد إنكاراً كاملاً، لكنه لا يظهر بطريقة يمكن تأكيدها تأكيداً مباشراً أيضاً. إن "شكاوى" الميلانخولي تكون مضلِّلة باستمرار"، لكن في هذا التضليل يكمن نص سياسي ناشئ. يُنسَب ألم الفقد إلى الشخص الذي يختبر الفقد، وعند هذه النقطة يُفهَم الفقد بوصفه خطأً أو إصابة تستحق التعويض؛ يسعى المرء إلى التعويض عن الأضرار التي أُلحقت به، لكنه يسعى إلى تعويضها من نفسه وليس من أي أحد آخر.

لا يمكن العثور على عنف التنظيم الاجتماعي في الأفعال أحادية الاتجاه، وإنما في المسار الدائري الذي تتهِم فيه النفسُ نفسَها بانعدام القيمة. لا شك أن هذا عرض غريب وغامض للحزن المعلّق. لماذا يفضي انسحاب الآخر المفقود إلى الأنا، ويفضي رفض الاعتراف بالفقد إلى الحرمان من الأنا؟ هل تُعاد موضعة الفقد بطريقة تبطل الأنا من أجل حفظ الموضوع نفسياً؟ يبدو الانخفاض في تقدير الذات الذي يميّز الميلانخوليا ناتجاً عن جهود جبارة تبذلها الفاعلية النقدية من أجل تجريد الأنا من الاحترام. لكن يمكن المرء أن يقول بالمثل إنه ليس ثمة ارتفاع أو انخفاض في احترام الذات قبل عمل هذه الفاعلية النقدية، ليس ثمة "تقدير" ينتمي إلى الأنا قبل انقسامها إلى الأنا والأنا العليا. وقبل عمل الفاعلية النقدية، سيكون صعباً قياس الأنا مقارنةً بالمثال الأعلى، وهو حكم يفترض مسبقاً وجود فاعلية نقدية ربما توافق أو لا توافق على الحالة الأخلاقية للأنا. بهذا المعنى، يبدو أن تقدير الذات ناتج عن الفاعلية النقدية التي يُحتمل أن تُدمَّر بواسطتها.

يشير فرويد إلى إعادة موضعة الفقد في داخل الأنا حين يصف الأنا بأنها فقيرة ومحتاجة، حيث يقول "بتحول فقد الموضوع إلى فقد الأنا" (٢٤٩). يبدو واضحاً أن الفقد في الأنا هو فقد لمثال أعلى، وكما يقول فرويد في أعماله اللاحقة، إن أحكام الضمير تعمل بطريقة تجعل الأنا العليا تقيس الأنا بالمقارنة مع الأنا المثالية. تكون الأنا فقيرة حين تُقارَن بهذه الأنا المثالية، و"الفقد" الذي تعانيه الأنا هو فقد عدم قابليتها للقياس مع المثال الأعلى التي يُحكَم عليها من خلاله. من أين يأتي هذا المثال الأعلى؟ هل تصنعه الأنا بشكل اعتباطي، أم أن هذه المُثُل العليا تحتفظ بأثر المعايرة والتنظيم

الاجتماعيين؟ يشير فرويد إلى أن الميلانخوليا ليست مجرد استجابة للموت، بل هي استجابة للأوامر الأخرى للفقد، بما في ذلك "الإهانات وخيبات الأمل"(٢٥٠). وحين يقدم فرويد الفكرة القائلة إن كلاً من الحداد والميلانخوليا يمكن أن يكون استجابة لفقد مثال أعلى كـ"البلد" و"الحرية"، يوضح من خلال تناول هذه الأمثلة أن هذه المُثُل العليا ذات طابع اجتماعي.

يبدو واضحاً أن المُثُل العليا التي تحتكم إليها الأنا هي تلك التي من خلالها يُحكَم عليها بأنها محتاجة. يقارِن الميلانخولي نفسه بحسد مع هذه المُثُل العليا الاجتماعية. إن كانت هذه المُثُل العليا تقديسات نفسية لموضوعات كانت خارجية في السابق، فيبدو واضحاً أيضاً أنها هدف للعدائية. في الواقع، ربما نسأل هل يُعَدُّ الموقف الذي وُبِّخت فيه الأنا من طرف المثال الأعلى انعكاساً لموقف سابق وَبَّخت فيه الأنا المثالَ الأعلى؟ أليس العنف النفسي للضمير إدانة انكسارية للأشكال الاجتماعية التي جعلت أنواعاً معينة من الفقد غير جديرة بالحزن عليها؟

وعليه، يثير الفقدُ الذي لا يمكن التصريح به الغضب ويولِّدُ الازدواجيةَ، ويغدو فقداً "في" الأنا المجهولة والمشتتة والتي تحرض على الطقوس العامة لتوبيخ الذات. يكتب فرويد عن الحداد قائلاً، "يدفع الحدادُ الأنا إلى التخلي عن الموضوع من خلال إعلان موت الموضوع" (٢٥٧). في النتيجة، ترفض الميلاخوليا الإدلاء بأي تصريح من هذا القبيل، وترفض الكلام، وتعلّق "قرار الواقع الذي يقول إن الموضوع لم يعد موجوداً" (٢٥٥). مع ذلك، فنحن نعلم أن الميلانخوليا "كثيرة الكلام"،

ما يشير إلى أن كلامها ليس قراراً ولا بياناً (توكيدياً)، بل هو كلام ملتو وغير مباشر. ما لا يمكن للميلانخولي التصريح به هو ما يحكم كلام الميلانخولي - عدم قابلية للنطق ينظِّم مجالَ ما هو قابل للنطق.

"يبدو الفقد الذي يختبره الميلانخولي محيّراً بالنسبة لنا لأننا لا نستطيع أن نرى ما الذي يجعله يستحوذ على الميلانخولي تماماً" (٢٤٧). ما لا يمكن نطقه بشكل مباشر هو أيضاً ما يُعَدُّ محجوباً عن الأنظار، ما يُعَدُّ غائباً عن المجال البصري الذي نظم الميلانخوليا. تُبعَد الميلانخوليا عن الأنظار؛ تَستحوِذ على ما لا يمكن أن تتكيف معه الرؤية، ما يقاوم الظهور في العلن، ما لا يُرى ولا يُعلَن. وبقدر ما يبدو هذا الفقد خاصاً وغير قابل للعلاج، ينطلق الميلانخولي على نحو غريب، ويحاول أن "يتكلم بإصرار ويجد الرضا في كشف الذات" (٢٤٧). يُصرّ على الإفشاء بالأنا منعدمة القيمة. ويبقى الكلام الميلانخولي، الذي لا يُعَدُّ قراراً ولا بياناً، غير قادر على نطق فقده. ما يصرّح به الميلانخولي، أي تصريحه بأنه عديم القيمة، يُحدِّد الفقد بمجرد مشاهدة الأنا، ويستمر تالياً في الإخفاق في تحديد الفقد. يحلّ التوبيخ الذاتي محلّ التخلي، ويصبح رمزاً لرفضه.

إن تنامي الضمير في ظل هذه الظروف يشهد على حالة الفقد غير المعلنة. تصبح الأنا أخلاقية بشرط الفقد الذي لم يُحزَن عليه. لكن ما هي الشروط التي تسمح لنا بأن نحزن أو لا نحزن على الفقد؟

لا تنقل الأنا الموضوعَ إلى الداخل فحسب، بل تنقل معه عدائية تجاه الموضوع. وكلما زاد إدخال هذا الموضوع، تضاعفت الإهانة الذاتية وأصبحت الأنا أفقر: يتغلب التوبيخ الذاتي التخيلي على الغريزة التي تُجبِر

كل كائن حي على الحياة" (٢٤٦). إن العدائية المنقلبة على الأنا لديها القدرة على منافسة الرغبة في الحياة والتغلب عليها. عند هذه المرحلة في النظرية الفرويدية، تُستمَد العدائية الموجَّهة نحو الذات من العدائية الموجَّهة خارجياً نحو الآخر. لكن يمكن المرء أن يلحظ في هذه الصياغة بدايات التفكير في الدافع الذي يُزعَم بأنه يتعارض مع مبدأ اللذة، والذي يُشار إليه لاحقاً باسم دافع الموت.

في الميلانخوليا، تُصاب الأنا بشيء من الفقد أو التخلي الذي من خلاله يُحدَّد الموضوع، ذلك التخلي الذي يكون مرفوضاً، ولأنه مرفوض فقد استُدمِج. بهذا المعنى، يقتضي رفض الفقد أن يصبح المرء ذاته الفقد. إذا لم تستطع الأنا قبول فقد الآخر، فإن الفقد الذي يمثّله الآخر يصبح الفقد الذي يميّز الأنا: تصبح الأنا محتاجة وفقيرة. إن الفقد المتكبَّد في العالم يصبح النقص المميز في الأنا (انقسام يُدلّ عليه من خلال عمل الاستبطان الضروري).

بهذه الطريقة، تعمل الميلانخوليا في اتجاه يعاكس النرجسية بصورة مباشرة. ومن خلال ترديده عبارة "ظل الموت" من الكتاب المقدس، وهي الطريقة التي يفرض بها الموت وجوده على الحياة، يشير فرويد إلى أنه في الميلانخوليا "يسقط ظل الموضوع على الأنا" (٢٤٩). في مقالات لاكان حول النرجسية، تنعكس الصياغة بشكل مهم: يسقط ظل الأنا على الموضوع.[٩] تستمر النرجسية في السيطرة على الحب، حتى حين تفسح النرجسية المجال ظاهرياً لحب الموضوع: مازلت أجد نفسي هناك في موقع الموضوع، ما زلت أجد غيابي. تُعكَس هذه الصياغة في الميلانخوليا: في مكان

الفقد الذي يمثّله الآخر، أجد أنني ذلك الفقد الفقير والمحتاج. في الحب النرجسي، يُصاب الآخر بوفرتي. في الميلانخوليا، أُصابُ بفقد الآخر.

يشير هذا التعارض بين الميلانخوليا والنرجسية إلى نظرية الدافع المزدوج. إن موقف فرويد واضح حول ضرورة فهم الميلانخوليا جزئياً على أنها اضطراب نرجسي. حيث تنحدر بعض سماتها من النرجسية، وتنحدر سمات أخرى من الحداد. في هذا الادعاء، يبدو أن فرويد قد وضع الحدادَ حداً للنرجسية، أو ربما وضعه اتجاهاً مضاداً لها. إن ما يقوّض الأنا في الميلانخوليا هو فقدٌ خارجيٌ في الأصل، لكن في كتاب *الأنا والهو* أدرك فرويد أن الميلانخوليا تعمل بصورة محتملة في خدمة دافع الموت. يسأل فرويد، "كيف تصبح الأنا العليا إذاً في الميلانخوليا مكاناً جامعاً لغرائز الموت؟[١٠] كيف يمكن أن تعمل تأثيرات الميلانخوليا المقوّضة للأنا، تلك التأثيرات التي تتغلب على "الغريزة التي تجبر كل كائن حي على الحياة" في خدمة دافع يسعى إلى التغلب على الحياة؟ علاوة على ذلك يشير فرويد إلى أن "العنف الذي لا يرحم" للضمير يبيّن أن "ما يسيطر على الأنا العليا هو، إن صح التعبير، ثقافة نقية لغريزة الموت" (٥٣). إذاً، في الميلانخوليا، وفقاً لهذه النظرية المنقَّحة المنشورة في كتاب *الأنا والهو*، سيكون مستحيلاً فصل دافع الموت عن الضمير المتنامي من خلال الميلانخوليا. في كلتا الحالتين، تخاطر الأنا بحياتها في مواجهة فشلها في أن تعيش في مستوى المعايير المشفَّرة في الأنا المثالية. فتتناسب العدائية التي توجهها نحو ذاتها جزئياً مع العدائية الموجَّهة نحو الآخر الذي تمكنت من السيطرة عليه.

في هذا الوصف للميلانخوليا، تظهر الانعكاسية، كما يرى نيتشه، كعدائية منقولة من مكانها. وكما رأينا، وفقاً لمقالة فرويد "الحداد والميلانخوليا"، تتمثل العدائية بصورة أساسية في العلاقة بالآخر، ولا تكون علاقة بالنفس إلا بصورة ثانوية فحسب. يلاحظ فرويد أنْ لا بد للشخص الانتحاري أن يكون قد اختبر سابقاً دوافعَ قاتلة، ويشير إلى أن التعذيب الذاتي يشبع السادية والكراهية. فقد اختبر المرء هذين الدافعَين "المنقلبَين على الذات" (٢٥١) – "eine Wendung gegen die eigene Person erfahren haben." إن الازدواجية التي تحتوي هذه العدائية تقسمُ الشحنة النفسية، فتنتشر الشحنة بعد ذلك على أجزاء: جزء من الشحنة النفسية الشهوانية يرتد إلى التماهي، والجزء الآخر إلى السادية. وبوصفهما جزأين داخليين من الأنا، يستهدف الجزءُ الساديُّ الجزءَ المتماهي، فتستمر الدراما النفسية العنيفة للأنا العليا. يبدو أن فرويد يفترض الازدواجية في مشهد الفقد: الرغبة في أن يموت أو يرحل الآخر (رغبة تحرّضها أحياناً رغبة الأنا في أن تعيش، وأن تفك تالياً ارتباطها بما مضى وانتهى). يفسر فرويد هذه الازدواجية على أنها مثال على السادية ورغبة في الحفاظ على الآخر في الذات في آن معاً. ليس تعذيب الذات إلا تلك السادية المرتدة إلى الأنا التي تشفّر وتخفي الرغبة المزدوجة في حفظ الموضوع وقهره. يقول فرويد، إن العقاب الذاتي هو "الطريق الدائري للسادية"، ويمكننا أن نضيف، إنه المسار الدائري للتماهي أيضاً.

يبدو موقف فرويد واضحاً فيما يتعلق بالسادية التي يجدها سابقة على المازوخية. (لكن تركيزه اللاحق على دافع الموت سيعكس هذه المعادلة). إن التعبيرات العدائية الانعكاسية تُستَمَد دوماً من تلك التعبيرات الموجَّهة إلى

الخارج. يكتب فرويد، لقد عرفنا لمدة طويلة أنه "لا يمكن للعصابي أن يحمل أفكاراً انتحارية إلا إذا كانت هذه الأفكار مرتدة إليه من دوافع قاتلة تجاه الآخرين" (٢٥٢). تأخذ الأنا نفسها كموضوع بدلاً من أخذ الآخر كموضوع. في الواقع، تأخذ الأنا نفسها كموضوع أولاً بشرط أن تكون قد أخذت الآخر كموضوع سابقاً، فيصبح الآخر النموذج الذي من خلاله تفترض الأنا حدودها كموضوع لنفسها - نوع من المحاكاة، لا يختلف عن وصف ميكيل بورش جاكوبسن،[11] الذي من خلاله ينتجُ النشاطُ المحاكي الأنا كموضوع على هيئة الآخر. تؤدي المحاكاة في الميلانخوليا هذا النشاط بوصفه دمجاً للآخر "في الأنا". إنها محاولة للحفاظ على الآخر وإخفاء العدائية تجاه الآخر في الوقت نفسه.

يبدو واضحاً أنه ما من نظرية فرويدية تفترض أسبقية أو أولوية الأنا يمكنها أن تفسر الطريقة التي تصبح فيها الأنا موضوعاً بشرط استبطان العدائية ورفض الفقد. تؤسس الميلانخوليا الأساس الضعيف للأنا وتشير إلى مكانتها كأداة احتواء. تصبح أهمية الأنا الاحتوائية واضحة حين نفكر في مجازات فرويد الاجتماعية الصريحة في هذه التوصيفات. يشير هومي بابا (Homi Bhabha) في أحد نصوصه إلى أن جوهر الخلاف هو تشابه سياسي معين. " ينتج رد الفعل... الميلانخولي... عن تركيبة عقلية تمردية، تتحوّل من خلال عملية معينة إلى حالة منسحقة من الميلانخوليا" (٢٤٨).

يناقش بابا أن الميلانخوليا ليست شكلاً من أشكال السلبية، بل شكل من أشكال التمرد الذي يحدث من خلال التكرار والكناية. يقلب الميلانخولي على نفسه لائحة الاتهامات التي سيوجّهها إلى الآخر؛ وكما يشدّد بابا، إن "دمج" الآخر هو "عدم دمج السيد". وإذ يؤكد أن

"القانون يُدفَن كالفقد عند تحوّله إلى سلطة مثالية"، يدافع بابا عن أن الميلانخوليا تنافس مثالية تلك السلطة بدمجها إياها بصورة خاصة.[13] تُدمَج مثالية السلطة في مكان آخر، ولا تكون مرتبطة بأي معنى مطلق بشكل واحد من أشكال القانون.

إن الميلانخوليا عبارة عن تمرد أُخِذ وسُحِق. ومع ذلك فهي ليست قضية ثابتة؛ فهي تستمر كنوع من "العمل" الذي يجري عن طريق الانحراف. تتجلى سلطة الدولة في الأفعال النفسية للاستحواذ على غضب التمرد. إن "الفاعلية النقدية" للميلانخوليا هي أداة اجتماعية وسياسية في آن معاً. لا يشبه هذا الضمير الأناني ببساطة سلطة الدولة العسكرية على مواطنيها؛ فالدولة تنمّي الميلانخوليا بين مواطنيها كطريقة لإخفاء سلطتها المثالية وإزاحتها. هذا لا يعني أن الضمير هو مجرد تمثيل للدولة؛ بل على العكس، هو نقطة تلاشي سلطة الدولة ومثاليتها النفسية، وبهذا المعنى، هو اختفاؤها كموضوع خارجي. إن عملية تشكيل الذات هي عملية تصيير القوة الإرهابية للدولة غير مرئية - وفعالة - كمثالية الضمير. علاوة على ذلك، فإن دمج مثال "القانون" يؤكد العلاقة العَرَضية بين دولة معينة ومثالية سلطتها. يمكن أن تُدمَج هذه المثالية دوماً في مكان آخر وتظل غير قابلة للقياس مع أي عملية من عمليات دمجها. إن عدم قابلية هذه المثالية للاختزال إلى أي شكل من أشكال الدمج لا يعني وجودها في المجال النومينيّ* noumenal الذي يتجاوز التجسيدات المادية كافة. بالأحرى، تُعَدُّ عمليات الدمج مواقع لإعادة التعبير، شروطاً للعمل وربما التمرد.

---

* النومينون: مصطلح فلسفي، يُقصَد به الشيء في ذاته، أي الحقيقة التي تكمن وراء الظواهر.

يمكن استخلاص التمرد في الميلانخوليا من توجيه العدائية خدمةً للحداد، لكن أيضاً خدمةً للحياة بصورة ضرورية. وبوصفه أداةً للإرهاب النفسي، يمتلك الضمير قوة الإدانة التي تشكِّل، بالمعنى الحرفي للكلمة، تهديداً لحياة المرء. يشير فرويد إلى أنه "كثيراً ما ينجح الضمير في دفع الأنا نحو الموت، إن لم تصدّ هذه الأخيرة طغيانه في الوقت المناسب بالتحول إلى هوس mania."[١٤] يبدو أن الهوس هو التمرد الفعّال للارتباط بالموضوع المفقود الذي يُحتَفظ به في أفعال الضمير. لكن في الهوس، "ما تتغلب وتنتصر عليه الأنا يظل مخفياً عنها."[١٥] يُصَدُّ الطاغية، لكنه لا يُقهَر ولا يُستبعَد. يشير الهوس إلى إيقاف الطاغية أو السيطرة عليه مؤقتاً بواسطة الأنا، لكن الطاغية يبقى محجوباً - وغير معروف - بنيوياً بالنسبة للنفس. من أجل حلّ الميلانخوليا التي تُعَدُّ أكثر شمولاً من كل ما يمكن أن يقدمه الهوس، يشير فرويد إلى ضرورة القبول بـ"الحكم الواقعي" كي تصبح الميلانخوليا حداداً ويُقطَع الارتباط بالموضوع المفقود. في الواقع، العدائية التي يوجهها الضمير نحو الأنا هي تحديداً ما يجب إعادة الاستحواذ عليه خدمةً للرغبة في الحياة: "إن ارتباط الليبيدو بالموضوع المفقود يصطدم بالحكم الواقعي الذي يقول إن الموضوع لم يعد موجوداً؛ وفي مواجهة سؤال إنْ كانت الأنا ستلقى المصير نفسه، فإن الأنا مقتنعة بالرضا النرجسي الذي تستمده من كونها في قيد الحياة لقطع ارتباطها بالموضوع الملغي" (٢٥٥).

بالنسبة للميلانخوليا، فإن قطع الارتباط يكون بمنزلة فقدٍ ثانٍ للموضوع. إذا فقد الموضوع تجسيده الخارجي بتحوّله إلى نموذج مثالي نفسي، فإنه يفقد الآن مثاليته حيث تنقلب الأنا على الضمير، وتزيح نفسها

عن المركز. يُستبدَل الحكم الواقعي بأحكام الضمير، حيث يشكّل هذا الحكم معضلةً بالنسبة للميلانخوليا، معضلة ما إذا كان يجب اللحاق بالموضوع المفقود إلى الموت أو اغتنام فرصة الحياة. أشار فرويد لاحقاً إلى إمكانية عدم قطع هذا الارتباط بالموضوع من دون "تصريح" مباشر بالفقد، وإلغاء قدسية الموضوع من خلال تجسيد العدائية خارجياً ضده: "وكما يدفعُ الحدادُ الأنا إلى التخلي عن الموضوع من خلال إعلان موت الموضوع وإعطاء الأنا الدافع للعيش، كذلك يخفف كل صراع ازدواجي من تعلّق الليبيدو بالموضوع من خلال الاستخفاف به، الحط من قدره، بل وحتى إفنائه، إن صح التعبير" (٢٥٧). إن "إفناء" الفاعلية النقدية يعكس المشهد الداخلي للضمير ويزيحه عن المركز ويمهد الطريق لنجاة النفس. وبينما تنطوي الميلانخوليا على "تحقير ذاتي تخيّلي... بتغلب على الغريزة التي تجبر كل كائن حي على الحياة"، يقتضي الانفصال عن الميلانخوليا انقلاباً على العدائية "المرتدة" التي تشكل الضمير. ليس البقاء في قيد الحياة بالضرورة متعارضاً مع الميلانخوليا، بل هو ما تعلّقه الميلانخوليا (يتطلب البقاءُ إعادةَ توجيه الغضب نحو الآخر المفقود، وتدنيس قدسية الموت من أجل الحياة، والاستشاطة غضباً على الموتى حتى لا نلحق بهم).

على الرغم من أن هذا الغضب مطلوب لقطع الرابط الميلانخولي، فليس ثمة مهرب من الازدواجية ولا فصل نهائي للحداد عن الميلانخوليا. لقد قوبلت وجهة نظر فرويد القائلة بإمكانية التمييز بين الحداد والميلانخوليا بالرفض في مقالته التي تحمل هذا الاسم، وفي كتاب *الأنا والهو* أيضاً. إن

الازدواجية، التي حُدِّدت أولاً بوصفها ردّ فعل محتمل على الفقد في مقال "الحداد والميلانخوليا"، تصبح في نهاية المقال الصراعَ الذي يُحدِثه الفقد بين الرغبة في الحياة والرغبة في الموت. على هذا النحو، فإن كلاً من الازدواجية وصراع الحياة والموت، بمصطلحات هيغلية، ناتجٌ عن الفقد ومحرَّضٌ في الحقيقة بواسطة الفقد. إذا تمكَّنَتْ الازدواجية من تمييز الميلانخوليا عن الحداد، واستلزمَ الحدادُ الازدواجيةَ كجزء من عملية التعامل معه، فليس ثمة حداد لا ينطوي على ميلانخوليا. وكما أشرت في الفصل السابق، يناقش فرويد في كتاب *الأنا والهو* تشكُّل الأنا من ارتباطاتها المفقودة، واستحالة وجود الأنا من دون استبطان الفقد المتزامن مع الميلانخوليا. مع ذلك، لم يتتبع فرويد الحالة العكسية لهذا الموقف، على الرغم من أن نظريته تومئ إلى ذلك: إذا احتوت الأنا على عدائية تجاه الآخر الذي لم يعد موجوداً، فإن إعادة تجسيد تلك العدائية خارجياً تؤدي إلى "إفراغ" الأنا. إن الرغبة في الحياة ليست رغبة الأنا، بل هي رغبة تبطل الأنا في سياق ظهورها. سيُعَدُّ "الإتقان" الذي تتسم به الأنا نتيجةً لدافع الموت، وستفكِّكُ الحياة، بطريقة نيتشوية، هذا الإتقان وتبدأ نمطاً معيشاً من الصيرورة يتنافس مع الحالة الراكدة والدفاعية للأنا. لكن قصة الحداد لا يمكن اختزالها إلى قصة تنتصر فيها الحياة على الموت. فالديناميكية أعقد من ذلك. على الرغم من أن فرويد في عام ١٩١٧ لم يكن قد ميّز بعد بين مبدأ اللذة ودافع الموت، إلا أنه لاحظ أن الميلانخوليا لديها القدرة على إجبار الأنا على الموت. في عام ١٩٢٣، صرَّح فرويد بأن الضمير، كما يعمل في الميلانخوليا، هو "مكان جامع" لدوافع الموت. في الحداد، لا ينتصر مطلب الحياة على إغراء الموت، بل على

العكس من ذلك، تُنظِّم "دوافع الموت" خدمةً لفصل الموضوع، لـ"إفناء" الموضوع من أجل الحياة. علاوة على ذلك، بقدر ما يستقر الموضوع بوصفه مثالية الضمير، وبقدر ما تقيم الأنا داخل هذا المشهد التضاريسي، فإن كلاً من الضمير والأنا يُبطَل بالضرورة عن طريق هذا الادعاء المهلِك للحياة. وعليه، يكون دافع الموت ضرورياً للبقاء في قيد الحياة؛ حيث يؤدي قطع الارتباط إلى تدشين الحياة في الحداد. لكن هذا "القطع" ليس نهائياً أو كاملاً. لا يسحب المرء مقداراً من الليبيدو من موضوع معين لاستثماره في موضوع آخر. وبقدر ما تؤسِّس الميلانخوليا موقف الأنا، والتمييز بين النفسيّ والاجتماعيّ، فإنها تعمل أيضاً على جعل اللقاء المعرفي مع الغيرية ممكناً. ربما يُبطل إنهاءُ الحزنِ الأنا (بمعنى "فكّ ارتباطها" بالشحنة النفسية للضمير)، لكنه لا يقضي عليها. ليس ثمة قطيعة مع التاريخية التأسيسية للفقد التي تشهد عليها الميلانخوليا (ربما باستثناء الاستجابة الهوسية التي تكون مؤقتة على الدوام). يمكن العثور على تاريخية الفقد في التماهي، في الأشكال ذاتها التي لا بد أن يتخذها الارتباط. ضمن هذه الرؤية، لا يمكن تصور "الليبيدو" و"الارتباط" بوصفهما طاقات متدفقة بحرية، بل بوصفهما يمتلكان تاريخية لا يمكن استرجاعها استرجاعاً كاملاً.

في مقال "الحداد والميلانخوليا"، ظنَّ فرويد أنه ينبغي للمرء أن يقطع ارتباطاً ليصنع ارتباطاً آخر، أما في كتاب *الأنا والهو*، فقد أوضح أنه ليس ممكناً إكمال الحداد والبدء في إنشاء ارتباطات جديدة إلا بشرط أن يصبح الآخر المفقود مستبطَناً. وبالتأكيد، ثمة نقطة هنا غير مُستكشَفة تستحق الملاحظة: ليس ضرورياً أن يتخذ الاستبطان شكل الضمير العنيف الذي لا

يرحم، لكن أشكالاً معينة من الاستبطان، تلك التي لا تتمثل دوماً في الدمج، ضرورية للبقاء في قيد الحياة.[١٦] في الواقع، يصرّ دريدا، وفرويد لاحقاً، على أن "الحداد هو الدمج التوكيدي للآخر، وأنه من حيث المبدأ ليست هناك نهاية للحداد.[١٧]

في الواقع، قد يغضب المرء بسبب ارتباطه بالآخرين (وذلك لتغيير شروط الارتباط ببساطة)، لكن الغضب لا يقطع الارتباط بالغيرية، باستثناء ربما الغضب الانتحاري الذي يترك وراءه ملحوظة، كلمة أخيرة، ويؤكد بذلك الرابط الخطابي. لا تتم النجاة لأن الأنا المستقلة تمارس استقلاليتها في مواجهة عالم مواز؛ بل على العكس، لا تظهر الأنا إلا من خلال تنشيط مثل هذا العالم. يُعَدُّ البقاء في قيد الحياة اعترافاً بأثر الفقد الذي يدشّن ظهور الذات. إن الاعتقاد بأن الميلانخوليا مجرد "رفض" للحزن على الفقد يصنع ربما ذاتاً كائنةً من دون الفقد، يصنعُ شخصاً يبسط إرادته ويسحبها طواعيةً. ومع ذلك، فإن الذاتَ القادرة على الحزن متورطةٌ في فقد الاستقلالية التي تفرضها الحياة اللغوية أو الاجتماعية؛ ولا يمكنها أن تنتج نفسها بشكل مستقل أبداً. من البداية، تكون هذه الأنا أنا مختلفة عن نفسها؛ ما تظهره الميلانخوليا هو أنه لا يمكن المرء أن يصبح شيئاً على الإطلاق إلا من خلال امتصاص الآخر. إن المصطلحات الاجتماعية التي تسمح بالبقاء في قيد الحياة، والتي تسائل الوجود الاجتماعي، لا تعكس أبداً استقلالية الشخص الذي يُدرِك نفسَه فيها، ويُمنَحُ فرصةً لأن "يكون" موجوداً ضمن اللغة. في الواقع، من خلال تبديد فكرة الاستقلالية يصبح البقاء ممكناً؛ حيث تُحرِّر "الأنا" من النبذ الميلانخولي الاجتماعي. لا تنشأ "الأنا"

إلا من خلال "أثر" الآخر الذي يكون في لحظة الظهور بعيداً بالفعل. إن قبول استقلالية الذات يعني نسيان ذلك الأثر؛ وقبول هذا الأثر يعني الدخول في حداد لا يمكن أن ينتهي أبداً، فالقطع النهائي غير ممكن من دون انحلال الذات. هذا الاستبصار الذي تتيحه الميلانخوليا حول قوة أثر الغيرية في إنتاج الأنا "على نحو خيالي"، كما يقول لاكان، لا يقتصر على أثر مجموعة معينة من الآخرين، على الطفل وأمه أو على أزواج ثنائية أخرى. في الواقع، قد يكون "الآخر" مثالاً، بلداً، مفهوماً للحرية، يُعوَّض فيه فقدُ هذه المُثُل بالمثالية الداخلية للضمير. ربما "يُفقَد" الآخر أو المثال الأعلى من خلال جعله غير قابل للوصف، أي يُفقَد من خلال الحظر والنبذ: غير قابل للوصف، لا يمكن التصريح به، لكنه يظهر في مراوغة الشكوى وأحكام الضمير المتزايدة. يتطلب النص الاجتماعي الباهت، المتضمَّن في التضاريس النفسية للازدواجية، نوعاً مختلفاً من جينالوجيا تشكل الذات، ذلك الذي يأخذ في حسبانه أن ما يبقى غائباً بشكل لا يوصف يسكنُ الصوتَ النفسيَ للشخص الذي يبقى. يتضاعف عنف الفقد وينحرف إلى عنف الفاعلية النفسية التي تتوعد بالموت؛ "يرتدّ" الاجتماعي إلى النفس ليترك أثره في صوت الضمير فحسب. هكذا يخفق الضمير في تمثيل التنظيم الاجتماعي؛ ويكون بالأحرى أداة لإخفائه. إن المطالبة بالحياة في مثل هذه الظروف تقتضي منافسة النفس الورعة، لا من خلال فعل الإرادة، بل من خلال الخضوع للنشاط الاجتماعي والحياة اللغوية التي تتيح هذه الأفعال وتتجاوز حدود الأنا و"استقلاليتها". إن تشبّث المرء بكينونته يعني التنازل من البداية للشروط الاجتماعية التي لا تخص المرء بشكل كامل إطلاقا. تؤسّس

هذه المصطلحات حياة لغوية تخصّ "الشخص" الذي ينطق قبل ظهور أي فاعلية، وتظل غير قابلة للاختزال بالنسبة للناطق وشروطاً ضرورية لمثل هذا النطق في آن معاً. بهذا المعنى، تعمل المساءلة من خلال الإخفاق، أي أنها تؤسّس الذات بوصفها عنصراً فاعلاً بقدر ما تخفق في تحديد هذه الذات تحديداً شاملاً في الوقت المناسب.

إن المشهد الافتتاحي للمساءلة هو المشهد الذي يتأسس فيه إخفاق معين ويصبح شرطاً لإمكانية تشكُّل الذات. يمتلك الخطاب الاجتماعي القدرة على تشكيل وتنظيم الذات من خلال فرض شروطه الخاصة. ومع ذلك، فلا تُقبَل هذه الشروط ولا تُستبطَن؛ بل تصبح نفسية فحسب من خلال الحركة التي من خلالها تُخفى و"تُرد". في ظل غياب نظام واضح، تظهر الذات بوصفها تلك التي أصبحت السلطة صوتاً لها، أصبحت الأداة التنظيمية للنفس. تُصيِّر الأفعال الكلامية السلطوية - إعلان الذنب، أحكام عدم القيمة، أحكام الواقع - من الناحية التضاريسية أدوات ومؤسسات نفسية داخل مشهد نفسي يعتمد على مجازيته من أجل معقوليته. لا تصبح القوة التنظيمية "جوّانية" إلا من خلال الإنتاج الميلانخولي لشكل الفضاء الجوّاني الذي ينشأ من انسحاب الموارد (كذلك انسحاب وتحوّل اللغة). من خلال سحب وجودها، تصبح السلطة موضوعاً مفقوداً، "فقداً من نوع أكثر مثالية". ولأنها مؤهلة للدمج الميلانخولي، لا تعمل السلطة من جانب واحد على الذات. بالأحرى، تُنتَج الذات، على نحو متناقض، من خلال هذا الانسحاب للسلطة، من خلال إخفاء وأسطرة النفس بوصفها مجازاً ناطقاً. تختفي السلطة الاجتماعية وتصبح الموضوعَ المفقود، أو تُخفي وتنتجُ

فقداً إلزامياً. هكذا، تُحدِثُ السلطةُ الميلانخوليا التي تعيد إنتاج السلطة بوصفها الصوت النفسي للحكم الموجَّه إلى (المرتد إلى) الذات، مقتديةً بانعكاسية الخضوع.

ناقش بعض منظري التحليل النفسي الاجتماعي أن المساءلة الاجتماعية تُنتِج باستمرار فائضاً نفسياً لا يمكن السيطرة عليه. ومع ذلك، فإن إنتاجَ النفسيّ كمجال متميز لا يمكن أن يلغي الظرف الاجتماعي لهذا الإنتاج. إن "تأسيس" الأنا أن لا يمكنه أن يتغلب بشكل كامل على بقاياها الاجتماعية، بالنظر إلى أن "صوتها" مستعارٌ من البداية من مكان آخر، ويكون بمنزلة إعادة صياغة "للشكوى" الاجتماعية على أنها حكم ذاتي نفسي.

إن السلطة المفروضة على المرء هي السلطة التي تحثّ على نشوئه، ويبدو أنه ليس هناك مفر من هذه الازدواجية. في الواقع، يبدو أن "أحداً" لا يخلو من هذه الازدواجية، وهذا يعني أن المضاعفة التخيلية الضرورية لكي يصبح المرء ذاتاً تستبعد إمكانية الهوية الصارمة. وأخيراً، ليست ثمة ازدواجية من دون فقد، حيث يترك حُكمُ الوجود الاجتماعي أثرَ دوره في مشهد نشوء المرء.



الملاحظات والمراجع

مدخل

١. يشير هايدن وايت في كتاب *Tropics of Discourse* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978) إلى أن كلمة مدار tropic مشتقة من Tropikos وtropos التي تعني في اللغة اليونانية القديمة "الانعطاف" وفي اللغة الكوينية "الطريق" أو "الأسلوب". وقد وصلت الكلمة إلى اللغات الهندو أوروبية من خلال tropus التي تعني في اللاتينية الكلاسيكية "المجاز" أو "الصورة البلاغية"، وتعني في اللاتينية المتأخرة، خاصة عند تطبيقها على النظرية الموسيقية، "المزاج" أو "القياس" (صفحة ٢). يربط وايت مفهوم المجاز trope بالأسلوب style، ويرى أن هذا المصطلح يميز دراسة الخطاب عن كل من دراسة الخيال ودراسة المنطق. المجازات هي "انحرافات" عن اللغة المألوفة، لكنها تولِّد أيضاً صوراً بلاغية وفكرية (وهو تمييز حاسم في تفسير كينتيليان Quintillian أيضاً). بهذا المعنى، يمكن أن ينتج المجاز ارتباطاً بين المصطلحات التي تُعَدُّ غير مألوفة وغير منطقية. هذا يعني أن المجاز يعمل بطريقة لا تقتصر على النسخ الواقعية المقبولة. في الوقت نفسه، لا يمكن المجاز أن يعمل ويولد معان أو صلات جديدة إن لم يُميِّز انحرافه عن العرف والمنطق بوصفه انحرافا. بهذا المعنى، يفترض المجاز نسخة مقبولة من الواقع من أجل عمله.

بالنسبة لنيتشه، فإن إعادة تدوير المجازات وترسيبها هو شرط إمكانية الاستخدام المألوف للغة. في الواقع، يناقش نيتشه أن المجازات هي الأشياء التي تنشأ منها اللغة الحرفية والمفاهيمية. إن شيئاً كاللغة المألوفة لا يمكن أن يترسخ إلا من خلال نوع من نسيان الحالة المجازية للغة. فاللغة المألوفة هي ترسُّب الأثر "المميت" للمجازات. يوضِّح هذا الاقتراح حجاجياً وبلاغياً في مقاله: "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense," Friedrich Nietzsche, *On Rhetoric and Language*, ed. Sander Gilman et al. (New York: Oxford University Press, 1989).

كانت كلمة "تحول" turn مصطلحاً إنكليزياً لكلمة "مجاز" trope في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وقد استُخدمت في الإشارة إلى صور بلاغية نحوية عدة. كتب ريتشارد لانهام (Richard Lanham)، إن المجاز هو صورة بلاغية من نوع معين، صورة بلاغية يمكنها أن تغير معنى الكلمة (,*A Handlist of Rhetorical Terms* (Berkeley: University of California Press, 1991). يدافع بعض المنظرين عن إبقاء المصطلح "صورة" figure من أجل المصطلحات التي تغير معنى أكثر من كلمة واحدة. يعترض كينتيليان على هذا التمييز، ويصرّ على أن هذا التغير في المعنى يحدث بطرائق لا تسمح باختزالها إلى كلمات في صيغة المفرد أو الجمع، ومن ثم يعرّف المجاز بوصفه تغيراً في المعنى، ويُعرّف الصورة "figure" بوصفها تغيراً في الشكل (أي شكل نمط الكلام أو حتى نوع الكتابة). إن النظر إلى هذا التحول على أنه إنتاجي أو توليدي يبدو مهماً بصورة خاصة لفهم إنتاج الذات أو توليدها. لا يقتصر عمل المجاز على التوليد فحسب، بل يبدو أن تفسير التوليد يتطلب استخدام المجازات، وهي عملية لغوية تعكس وتشرّع التوليدية التي تسعى إلى تفسيرها، عملية أدائية ومحاكية على نحو غير قابل للاختزال.

٢. أدين لمقالة ويندي براون (Wendy Browm) بنقاشي حول "الارتباط":

"Wounded Attachments," *States of Injury: Freedom and Power in Late Modernity* (Princeton: Princeton University Press, 1995).

٣. في مقال "On Naracissism" يميز فرويد بين أشكال الحب النرجسية وأشكال الحب الاتكالية، قائلاً إن الأولى تُعزّز الأنا أو تُضخّمها، والأخيرة تؤدي إلى إضعافها أو إفقارها.

٤. فيما يتعلق بالفكرة القائلة إن التكرار، الذي يدلّ على دافع الموت، يمثل حدود الإتقان الذي تتسم به الأنا. يُنظر:

Jacques Lacan, *Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, ed. J.-A. Miller, trans. Alan Sheridan (New York: Norton, 1978), pp. 40-49. Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle (The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. and trans. James Strachey, 24 vols. [London: Hogarth, 1953-741, 18: 20-23).

٥. يستمر البحث في طرح المناقشات التي قدمتها في كتابي: *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (New York: Routledge, 1993): "ليست هناك سلطة فاعلة، بل فعل متكرر هو السلطة في إصرارها وعدم استقرارها" (ص ٩). لم يكن القصد من هذا التصريح الإشارة إلى أن السلطة تعمل من دون الذات. بل على العكس من ذلك، لكي تعمل السلطة، يجب أن تكون هناك ذات، لكن هذه الضرورة لا تجعل الذات أصل السلطة.

٦. يُنظر: Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Pantheon, 1977), *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (Paris: Gallimard, 1975); *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*, trans. Robert Hurley (New York: Vintage, 1978), *Histoire de la sexualite Volonte de savoir* (Paris: Gallimard, 1978); *The Use of Pleasure: Volume 2 of The History of Sexuality* (New York: Pantheon, 1985), *L'usage des plaisirs*, (Paris: Gallimard, 1984); "Two Lectures," *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, 1972-77, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon, 1980), pp. 78-108.

٧. يشير لاكان إلى الموضوع بوصفه عُقْدة.

٨. يطوّر نيتشه مفهوم سلسلة الإشارة (Zeichenkette) في كتابه في *جينالوجيا الأخلاق*. يُنظر: *On the Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1967), pp. 77-78; *Zur Genealogie der Moral*, Nietzsche *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in is Einzelbeinden*, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari, vol. 5 (Berlin: de Gruyter, 1988), pp.314-315. ويشير إلى أن أصل كلمة أو أداة معينة قد يفترض غايات وينتج تأثيرات لم تُصمَّم أو تُجهَّز الكلمة أصلاً من أجلها.

٩. أميّزُ بين الداخلي والجواني، وفقاً للأعراف الظاهراتية: "فالداخلي يدل على علاقة عَرَضيّة؛ و"الجوّاني" يدل على علاقة تأسيسية. تؤكد هذه الاصطلاحات أيضاً على السجل الظاهراتي للأخير.

١٠. يستخدم كلا المؤلفين كلمة Trieb للدافع. إضافة إلى ذلك، يتعامل كلٌ منهما مع الدافع بوصفه ما يمكن أن يُرَدّ إلى نفسه.

١١. يُنظر الفصل الخامس لدراسة أكثر تفصيلاً حول هذا المفهوم.

١٢. من أجل مناقشة غياب العنف الأصلي في مفاهيم فوكو حول الإنتاجية الخطابية، يُنظر:
Gayatri Chakravorty Spivak, "More on Power/Knowledge," *Outside in the Teaching Machine* (New York: Routledge, 1993), p. 33.

١٣. أصبحت تأملات فرويد حول "الحداد والميلانخوليا" مهمة لملاحظات ميلاني كلاين حول الدمج.

١٤. يقدم سبينوزا مناقشته قائلاً، "بقدر ما يكون الشيء في ذاته، يسعى إلى التشبث بكينونته" (ص ١٣٥)، ويصرّ على أن "الشيء، الذي اشتُرِطَتْ لعمله طريقةٌ معينة، يشترطه الله بصورة ضرورية" (ص ٦١). وعليه، فإن الاستقلالية تكون مشروطة دوماً بشروط معينة وتكون، حتى هذا الحدّ، مخرَّبة من طرف شروط إمكانيتها الخاصة. (The Ethics, *Philosophy of Spinoza*, trans. R. H. M. Elwes [New York: Tudor Publishing House], 1934).

الفصل الأول

ملاحظة: ظهر هذا الفصل سابقاً في كتاب David Clarke and Tilottama Rajan, eds., *Intersections: Nineteenth-Century Philosophy and Contemporary Theory* (Buffalo: SUNY Press, 1995). **اود أن أشكر ويليام كونولي** (William Connoly) **وبيتر فينفيس** (Peter Fenves) **على تعليقاتهم على الإصدارات السابقة لهذا المقال.**

١. في النص التالي أشير إلى هذا الفصل بصيغة مختصرة "الوعي الشقي". الاقتباسات الإنكليزية مستمدة من كتاب: *The Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977)؛ والاقتباسات الألمانية من كتاب G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 3 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980). ستظهر أرقام صفحات الاقتباسات اللاحقة في النص.

2. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Pantheon, 1977), p. 3o; *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (Paris: Gallimard, 1975), p. 30.

3. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1967), p. 87; *Zur Genealogie der Moral*, Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari, vol. 5 (Berlin: de Gruyter, 1988), p. 325.
4. Foucault, *Discipline and Punish*, p. 30/34.

٥. تتجسد هنا أهمية الفهم التحليلي النفسي لما هو "تخيّلي" و، بصورة خاصة، وجهة نظر لابلانش (Laplanche) وبونتاليس (Pontalis) القائلة إن الذات قد أُخفيَت في مشهد التخيل. يمكننا النظر في مراحل التطور المختلفة لكتاب *فينومولوجيا الروح* بوصفها أشكالاً متتالية من الخيال، أي طرائق متتالية تصبح فيها الذات مخفية في مشهد عملها.

٦. لمناقشة أصول الضمير في قمع الجنسانية المثلية، يُنظر: Sigmund Freud, "On Narcissism: An Introduction," *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. and trans. James Strachey, 24 vols. (London: Hogarth, 1953-74), 14: 73-104.

٧. يمكن المرء هنا أن يرى أن نقد فوكو لفرويد في كتاب *تاريخ الجنسانية، المجلد الأول*، خاطئ جزئياً. إن وجهة نظر فوكو القائلة إن التحليل النفسي يخفق في فهم الطريقة التي ينتج من خلالها القانونُ الرغبةَ هي في حد ذاتها إخفاق في فهم الطريقة التي يكون فيها الحظر مُنتِجاً. يحتفظ فوكو بمصطلح "السلطة" من أجل عملية إنتاجية لا تنطبق على "القانون". ومع ذلك، فإننا نرى أن الغموض الذي لا يمكن تجاوزه بين المصطلحين يُنتَج بمجرد فهم القانون بوصفه مُنتِجاً.

8. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, trans. James Strachey (New York: Norton, 1977), p. 84.
9. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, pp. 162-63.

الفصل الثاني

1. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1967), p. 58; *Zur Genealogie der Moral*, Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari, vol. 5 (Berlin: de Gruyter, 1988), p. 292.

2. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, trans. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1966), p. 25; *Jenseits von Gut and Bose*, Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari, 5: 32.
3. Ibid., p. 29/36.
4. Sigmund Freud, "On the Mechanism of Paranoia," third section of "Psycho-Analytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia (Dementia Paranoides)," *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. and trans. James Strachey, 24 vols. (London: Hogarth, 1953-74) 12: 31.
5. Sigmund Freud, "On Narcissism: An Introduction," *Standard Edition*, 14: 73-104.
6. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, trans. James Strachey (New York: Norton, 1977), p. 84.

الفصل الثالث

ملاحظة: نُشر هذا المقال سابقاً في كتاب: John Rajchman, ed., *The Question of Identity* (New York: Routledge, 1995).

١. المناقشة التالية تعتمد على، وتتوسع في، الفصل الأول من كتابي: *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (New York: Routledge, 1993), pp. 33-36.

2. Sandra Bartky, *Femininity and Domination* (New York: Routledge, 1990).
3. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan. Sheridan (New York: Random House, 1979), p. 203; *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (Paris: Gallimard, 1975), p. 202.

٤. من المهم التمييز بين فكرة النفس، التي تتضمن فكرة اللاوعي، وفكرة الذات، التي يكون تشكّلها مشروطاً باستبعاد اللاوعي.

٥. للاطلاع على مناقشة موسَّعة وثرية حول كيفية عمل المعايير على التذويت وبصورة خاصة كيفية فهم المعايير على أنها أفعال متعدية، يُنظر: Pierre Macherey, "Towards a Natural History of Norms" in Timothy J. Armstrong, trans. and ed., *Michel Foucault /Philosopher* (Routledge: New York, 1992), pp. 176-91. في المجلد نفسه، للاطلاع على مناقشة حول فوكو وكتابته غير المباشرة عن لاكان، يُنظر: Jacques-Alain Miller, "Michel Foucault and

Psychoanalysis," pp. 58-63. وفيما يتعلق بمشكلة العلاقة الديناميكية بين المطالب الإيطيقية والذاتية التي توجّه إليها، تُنظر المناقشة المقارنة بين فوكو ولاكان في كتاب: John Rajchman, *Truth and Eros: Foucault, Lacan, and the Question of Ethics* (New York: Routledge, 1991).

٦. هذا لا يعني أنْ يجب تمثيل التحليل النفسي من خلال هذين الشكلين فحسب، على الرغم من أنه سيُمثّل من خلالهما في هذا التحليل.

7. Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*, tr. Robert Hurley (New York: Random House, 1978), p. 152; *Foucault, La volonte de savoir* (Paris: Gallimard, 1978), p. zoo.

٨. يطرح تشارلز تايلور (Charles Taylor) هذا السؤال بطريقة مختلفة عندما يسأل إن كان عمل فوكو يتسع لـ"جوانية" أوغسطين، يُنظر مقال تايلور: " Foucault on Freedom and Truth," in David Couzens Hoy, ed., *Foucault: A Critical Reader* (New York: Blackwell, 1986), p. 99. لقد طرح ويليام كونولي (William Connolly) السؤال نفسه بطريقة مثيرة للاهتمام في كتابه *The Augustinian Imperative* (Newbury Park, Calif.: Sage Press, 1993).

٩. يُنظر مقالي: " Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions," *Journal of Philosophy 86*, no. 11 (November 1989): 257-79.

١٠. للاطلاع على مناقشات الأنا الجسدية، يُنظر: Sigmund Freud, "The Ego and the Id," *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. and trans. James Strachey, 24 vols. (London: Hogarth, 1953- 74), 19: 26. Margaret Whitford, *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine* (London: Routledge, 1991), pp. 53-74.

١١. للاطلاع على شرح كامل لعمل فوكو الذي أعاد من خلاله صياغة أرسطو، يُنظر مقالي "Bodies that Matter" في كتاب *Bodies that Matter*، ص ٣٢-٣٦.

١٢. "لم تكن المسألة المطروحة مسألة إن كانت بيئة السجن قاسية جداً أم نقية جداً، بدائية جداً أم فعالة جداً، بل كانت المسألة حول ماديتها كأداة للسلطة وناقلة للسلطة"، يُنظر كتاب *Discipline and Punish* (ص ٣٠)؛ *Surveiller et punir* (ص ٣٥).

13. Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History," *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984).
14. Zakia Pathak and Rajeswari Sunder Rajan, "Shahbano," Judith Butler and Joan Scott, eds., *Feminists Theorize the Political* (New York: Routledge, 1992), pp. 257-79.
15. Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)," *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press, 1971), PP. 170-77.

١٦. للاطلاع على كتاب ممتاز يتناول الإشكالية الألتوسيرية المتعلقة بالنسوية، يُنظر:

Denise Riley, *"Am I That Name? Feminism and the Category of 'Women' in History* (Minneapolis: University of Minnesota Press, .1988)

١٧. يُنظر سلافوي جيجيك (Slavoj Zizek) حول المساءلة الاجتماعية للاسم الصحيح في كتاب: *The Sublime Object of Ideology* (London: Verso, 1989), pp. .87-102

18. Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision* (London: Verso, 1987), pp. 9o-91.
19. Foucault, *The History of Sexuality*, Volume 1, pp. 95-96.
20. Foucault, "The Subject and Power," *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, ed. Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 212.

٢١. للاطلاع على تحذير التحليل النفسي من "انهيار" النفسي والاجتماعي، يُنظر مدخل كتاب Victor Burgin, James Donald, and Cora Kaplan, eds., *Formations of Fantasy* (London: Methuen, 1986).

٢٢. قد يُفهَم المصطلحان "الارتباط" و"الاستثمار" فيما سبق على أنهما قصديان بالمعنى الظاهراتي، أي على أنهما حركات أو مسارات ليبيدية توجّه باستمرار إلى موضوع معين. ليس ثمة ارتباط حرّ يمكن أن يوجّه إلى موضوع معين، بل يكون الارتباط بالأحرى ارتباطاً بموضوع معين على الدوام، حيث يغيّر الموضوع المرتَبط به الارتباط نفسه. تفترض قابلية نقل الارتباطات إمكانية تغيُّر الموضوع المرتَبط به، لكن الارتباط سيبقى وسيتخذ موضوعاً بصورة دائمة، وسيكون إجراءُ الربط هذا (المرتبط دائماً بصدّ

معين) الإجراء التأسيسي للارتباط. يبدو مفهوم الارتباط هذا قريباً من محاولات معينة لتفسير الدوافع بمصطلحات غير بيولوجية (يجب تمييزها عن المحاولات التي تأخذ العوامل البيولوجية على محمل الجد). هنا يمكن المرء أن يلجأ إلى قراءة جيل دولوز (Gilles Deleuze) للدوافع في كتاب *Masochism: An Interpretation of Coldness and Cruelty* (New York: Braziller, 1971; Presentation de Sacher-Masoch [Paris: Minuit, 1967]) الذي يشير فيه إلى إمكانية فهم الدوافع بوصفها دافعية الافتراض والتقييم. يمكن الرجوع أيضاً إلى المناقشات الأخيرة التي أجراها جان لابلانش (Jean Laplanche) والتي يصبح فيها "الدافع" غير قابل للفصل عن التعبير الثقافي: "نعتقد أنه ضروري تصوُّر مرحلة تفسيرية مزدوجة: من الناحية الأولى، المرحلة الأولية لكائن حي ملتزم بالاستقرار الداخلي وحفظ الذات، ومن الناحية الثانية، مرحلة العالم الثقافي البالغ الذي يغرق فيه الرضيع بصورة كاملة وفورية"، *Jean Laplanche: Seduction, Translation, Drives*, ed. John Fletcher and Martin Stanton (London: Institute of Contemporary Arts, 1992), p. 187.

الفصل الرابع

1. Walter Benjamin, *On the Origins of German Tragic Drama*, trans. Peter Osborne (Cambridge: MIT Press, 1987).

٢. أشكر هايدن وايت على هذه الإشارة.

٣. يميز نيتشه بين الضمير والضمير المثقل بالذنب في كتاب *On the Genealogy of Morals* ويربط الأول بالقدرة على قطع الوعود والثاني بمشكلة الاستبطان والدَّيْن. يبدو أن إبقاء التمييز غير ممكن، حيث يتضح أن الكائن الذي يقطع الوعد لا يمكنه الدفاع عن مستقبله إلا بتحوله إلى كائن نظامي، أي من خلال استبطان القانون أو، بصورة أدق، من خلال "تحويله إلى إرادة". يتضمن الاستبطان، الذي قُدِّم في المقالة الثانية، انقلاب الإرادة (أو الغرائز) على نفسها. في القسم الخامس عشر، يقدِّم نيتشه الحرية على أنها تلك التي تنقلب على نفسها أثناء إنتاج الضمير المثقّل بالذنب: "إن غريزة

الحرية هذه أصبحت دفينةً قسراً.. إن غريزة الحرية هذه دُفعت إلى الخلف وقُمعت، سُجنت في الداخل وتمكنت أخيراً من إطلاق وتصريف نفسها بنفسها فحسب: هذا، وهذا وحده، هو الضمير المثقَل بالذنب في بداياته." (Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale [New York: Random House, 1967], p. 87).

4. Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)," *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press, 1971), pp. 127-88; "Ideologie et appareils ideologiques d'etat," *Positions* (Paris: Editions Sociales, 1976), pp. 67-126.

٥. يضمِّن ألتوسير كتاباته في إصدار المساءلة الإيديولوجية حيث يشرح: "من الضروري أن ندرك أن كلاً من كاتب هذه السطور وقارئها هو ذات في حد ذاته، وموضوع إيديولوجي تالياً (إشارة إضافية، أي أن مؤلف هذه السطور وقارئها يعيشان كلاهما بشكل "تلقائي" و"طبيعي" في الإيديولوجيا" (ibid., p. 171; p. 110). في هذه الملاحظة، يفترض ألتوسير القدرات السلطوية للصوت ويصرّ على أن كتابته، بقدر ما هي إيديولوجية، تخاطب القارئ كما يمكن للصوت أن يفعل.

6. Ibid., p. 177.

7. Kaja Silverman, *The Acoustic Mirror: The Female Voice in Psychoanalysis and Cinema* (Bloomington: Indiana University Press, 1988). تشير سيلفرمان إلى البعد "اللاهوتي" لـ"صوت الراوي" في الأفلام الذي يفلت من نظرة المشاهد باستمرار (ص ٤٩). توضح سيلفرمان أيضاً أن الصوت المدرَك في العرض السينمائي للصوت لا يكون الصوت الأمومي فحسب، بل يكون البُعد المرفوض من صوت الذات الذكرية (ص ٨٠-٨١). يسلط تحليل سيلفرمان الضوء على "صوت" الإيديولوجيا الذي تلتفت إليه الذات المدرِكة للصوت الذي تستجيب له، وتشير إلى غموض غير قابل للاختزال بين "صوت" الضمير و"صوت" القانون.

٨. يُنظر القسم الأول من كتاب Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps, suivi les faits* (Paris: Editions STOCK/IMEC, 1992).

9. Louis Althusser and Etienne Balibar, *Reading Capital*, trans. Ben Brewster (London: Verso, 1970), p. 26; Lire le Capital (Paris: Francois Maspero, 1968).
10. Jean-Marie Vincent, "La lecture symptomale chez Althusser," in Futur Anterieur, ed., *Sur Althusser: Passages* (Paris: Editions L'Harmattan, 1993), p. 97.
11. Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses," p. 132; "Ideologie," p. 72.

١٢. يمكن المرء أن يقارن بين كتاب ماكس فيبر *The Protestant Ethic* وما يقوله ألتوسير في هذه النقطة. في كلتا الحالتين، يُضمن العمل بشكل فعال من خلال الإيطيقا المسيحية، على الرغم من أن التحول الديني لدى التوسير يبدو كاثوليكياً أكثر منه بروتستانياً.

١٣. يشرح بيار بورديو مفهوم السجية Habitus في كتاب *The Logic of Practice* (Stanford: Stanford University Press, 1990), pp. 66-79، حيث يحلل الطقوس الجسدية للحياة اليومية التي من خلالها تنتج ثقافة معينة وتحفظ إيمانها بـ"بداهتها" الخاصة. يشدد بورديو على مكانة الجسد، إيماءاته، أسلوبه، "امتلاكه المعرفة" اللاواعية بوصفه موقعاً لإعادة تكوين المعنى العملي الذي من دونه لا يمكن تكوين الواقع الاجتماعي. تمكن قراءة مفهوم الهابيتوس بوصفه إعادة صياغة لمفهوم الإيديولوجيا الألتوسيري. بينما يكتب ألتوسير أن الإيديولوجيا تشكل "بداهة" الذات التي هي تأثير الجاهزية dispositif، يظهر المصطلح نفسه من جديد في أعمال بورديو لوصف الطريقة التي يولِّد من خلالها الهابيتوس معتقدات معينة. وفقاً لبورديو، تُعَدُّ الاستعدادات dispositions إنتاجية وقابلة للنقل. فلنلاحظ في مقال " Ideology and Ideological State Apparatuses" بداية إعادة تخصيص هذه الأخيرة: "يؤمن الفرد بالله أو الواجب أو العدل وما إلى ذلك. يُستَمَد هذا الإيمان (بالنسبة لجميع الناس، أي بالنسبة لكل من يعيش في التمثيل الإيديولوجي الذي يختزل الإيديولوجيا إلى أفكار ذات وجود روحاني حسب التعريف) من أفكار الفرد المعني، أي من الفرد بوصفه ذاتاً لها وعي يتضمَّن أفكار إيمانها. بهذه الطريقة، أي عن طريق الأداة "المفاهيمية"

الإيديولوجية المطلقة (الجاهزية) تُجهِّز (الذات التي تُمنَح الوعي الذي من خلاله تشكّل بحرية أو تُدرِك بحرية الأفكار التي تؤمن بها)، فينشأ بالنتيجة الموقف (المادي) للذات المعنية بصورة طبيعية" (ص ١٦٧).

14. Slavoj Zizek, *The Sublime Object of Ideology* (London: Verso, 1989), pp. 1-2.
15. Mladen Dolar, "Beyond Interpellation," *Qui Parle 6*, no. 2 (Spring-Summer 1993): 73-96 النسخة الإنكليزية هي مراجعة للنسخة الأصلية "Jenseits der Anrufung," in Slavoj Zizek, ed., *Gestalten der Autoritt* (Vienna: Hora Verlag, 1991).
16. Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses," p. 166.
17. Dolar, "Beyond Interpellation," p. 76.
18. Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses," pp.169-70; "Ideologie," p. 109.
19. Dolar, "Beyond Interpellation," p. 78.
20. Giorgio Agamben, *The Coming Community*, trans. Michael Hardt (Minneapolis: University ofMinnesota Press, 1993), p. 43.

الفصل الخامس

ملاحظة: قُدِّمت هذه الورقة البحثية أول مرة في الحصة ٣٩ من اجتماعات الجمعية الامريكية لعلم النفس في نيويورك في شهر أبريل عام ١٩٩٣. ثم نُشرت لاحقاً مع تعليقات آدم سميث والردود عليه في كتاب *Psychoanalytic Dialogues: A Journal of Relational Perspectives* 5 110.2 (1995): 165-94.

1. Sigmund Freud, *The Ego and the Id*, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. and trans. James Strachey, 24 vols. (London: Hogarth, 1953-74), 19: 16.

٢. حسب الافتراض، يجب ترويض الجنسانية بمعزل عن الأشياء، الحيوانات، أجزاء من كل ما سبق، والارتباطات النرجسية بمختلف أنواعها.

٣. أصبح مفهوم النبذ foreclosure مصطلحاً لاكانياً يقابله المفهوم الفرويدي Verwerfung. نظراً إلى اختلافه عن القمع الذي يُعرَف كفعل من طرف الموضوع المتشكّل سابقاً، يتمثل النبذ في فعل إنكار يؤسس الذات ويشكّلها. يُنظر

J. Laplanche and J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de* في كتاب "Forclusion"
la psychanalyse (Paris: Presses Universitaires de France, 1967), pp. .163-67

4. Sigmund Freud, "Mourning and Melancholia," *Standard Edition*, 14: 169.
5. Sigmund Freud, "On Narcissism: An Introduction." *Standard Edition*, 14: 81-82.
6. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, trans. James Strachey, (New York: Norton, 1977), pp. 81-92.

٧. يُنظر مقال "Contagious Word: 'Homosexuality' and the Military" من كتابي *Excitable Speech* (New York: Routledge, 1996).

٨. يُنظر كتابي *Bodies That Matter* (New York: Routledge, 1993), pp. 169-77.

٩. المناقشة التالية مُستَمَدة من كتابي *Bodies That Matter* (ص ٢٣٣-٢٣٦).

١٠. يُنظر مقال "Freud and the Melancholia of Gender" من كتابي *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge، ١٩٩٠).

١١. لا يعني ذلك أن المصفوفة الإقصائية تميّز بدقة بين كيفية تماهي المرء وكيفية رغبته؛ يمكن بالتأكيد أن يتداخل التماهي في الرغبة في علاقة جنسية مثلية أو مغايرة، أو في تاريخ ثنائي الميل الجنسي من الممارسة الجنسية. علاوة على ذلك، فإن كلاً من "الذكورة" و"الأنوثة" لا يفني مصطلحات التماهي الإيروتيكي أو الرغبة الإيروتيكية.

12. Douglas Crimp, "Mourning and Militancy," *October* 51 (Winter 1989): 97-107.
13. Leo Bersani, *The Freudian Body: Psychoanalysis and Art* (New York: Columbia University Press, 1986), pp. 64-66,112-13.

ملاحظات حول رد فيليبس

1. Freud, *The Ego and the Id*, 19: 12-59.
2. Mikkel Borch-Jacobsen, *The Emotional Tie* (Stanford: Stanford University Press, 1993); Leo Bersani, *The Freudian Body*.
3. Freud, *Three Essays on the History of Sexuality*, Standard Edition, 7: 125-243.

4. Freud, "Mourning and Melancholia".
5. S. Dunn, *Walking Light* (New York: Norton, 1993).
6. Mary Douglas, *Purity and Danger* (London, Routledge, 1966).

الفصل السادس

١. يُنظر: Eric Santner, *Stranded Objects: Mourning, Memory, and Film* in Postwar Germany (Ithaca: Cornell University Press, 1990). Alexander and Margarate Mitscherlich, *The Inability to Mourn: Principles of Collective Behavior*, trans. Beverley R. Placzek (New York: Grove Press, 1975). وللاطلاع على تفسير نسوي يحدِّد الميلانخوليا ضمن إنتاج الاختلاف الجنسي، يُنظر: Juliana Schiesari, *The Gendering of Melancholia: Feminism, Psychoanalysis, and the Symbolics of Loss in Renaissance Literature* (Ithaca: Cornell University Press, 1992).

2. Sigmund Freud, "Mourning and Melancholia," *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. and trans. James Strachey, 24 vols. (London: Hogarth, 1953-74), 14: 256.

٣. إن تدخل ميلاني كلاين الواضح هنا في العلاقة بين الميلانخوليا والبارانويا وحالات الاكتئاب الهوسية لا يُحلِّل تحليلاً وافياً. تميل نظريتها إلى الاعتماد على المجازات الجوّانية من دون التساؤل إن كانت هذه المجازات نتيجة للميلانخوليا التي تحاول تفسيرها أم لا. يُنظر "A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States" (1935) and "Mourning and Its Relation to Manic-Depressive States" (1935) in *The Selected Melanie Klein*, ed. Juliet Mitchell (London: Penguin, 1986). ولقراءة مقال ممتاز عن كلاين والحالة الأولية للعدائية، يُنظر Jacqueline Rose, "Negativity in the Work of Melanie Klein," *Why War?- Psychoanalysis, Politics, and the Return to Melanie Klein* (Oxford: Basil Blackwell, 1993), pp. 137-90.

٤. يستبدل فرويد هنا مصطلح تمثيل الشيء Dingvorstellung بالمصطلح Sachvorstellung الذي ورد في مقالته "The Unconscious" (*Standard Edition*, 14: 201). في كتاب *Standard Edition*، يشير جيمس ستراشي (James Strachey) إلى أن مصطلح تمثيل الشيء Dingvorstellung يظهر في كتاب *Interpretation of Dreams* في مناقشة النكات. فينشأ التمييز بين تمثيل الكلمة word-presentation وتمثيل

الموضوع thing-presentation. يوضح ستراشي أن الأخير يتمثل في "الشحنة النفسية، التي إن لم تكن الشحنة النفسية الخاصة بصور الذاكرة المباشرة للشيء، فهي على الأقل الشحنة النفسية الخاصة بآثار الذاكرة البعيدة المستمدة منها" (المرجع نفسه).

٥. أقرّ فرويد بذلك سابقاً في المقال حين أشار إلى أن "فقد موضوع الحب هو فرصة ممتازة لمصلحة الازدواجية في علاقات الحب كي تجعل نفسها فعالة وعلانية" (٢٥٠-٢٥١) في نهاية المقال، يلاحظ فرويد "تشابهاً جوهرياً بين الحداد والميلانخوليا": بينما يدفع الحداد الأنا إلى الانفصال عن الموضوع المفقود من أجل الاستمرار في الحياة، "تُرخي الميلانخوليا، من خلال صراع الازدواجية، من تشبُّث الليبيدو بالموضوع بالاستخفاف به" (٢٥٧).

6. Walter Benjamin, *The Origin of the German Tragic Drama*, trans. John Osborne (London: NUB, 1977), pp. 92-97.

7. Sigmund Freud, "Trauer and Melancholie," *Psychologie des Unbewussten, Studienausgabe* (Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1982), 193-212.

8. Roy Schaefer, *A New Language for Psychoanalysis* (New Haven: Yale University Press, 1976), p. 177. للاطلاع على فكرة التخيّل التي تعمل في الميلانخوليا، يُنظر الفصل الأول من كتاب Nicolas Abraham and Maria Torok, *The Shell and the Kernel: Renewals of Psychoanalysis*, tr. and ed. Nicholas T. Rand (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

٩. "إن صورة جسد الإنسان هي مبدأ كل وحدة يراها في الموضوعات... فكل موضوعات عالمه تكون متمحورة دوماً حول الظل المتحول للأنا الخاصة به" (Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book II*, trans. Sylvana Tomaselli [New York: W. W. Norton, 1991] , p. 166; *Le Seminaire, livre II* ([Paris: Seuil, 1978], p. 198).

10. Sigmund Freud, *The Ego and the Id, The Standard Edition*, 19: 54. ("Wie kommt es nun, dass bei der Melancholie das der Ich zu einer Art Sammelstätte der Todestriebe werden kann?")

١١. فيما يتعلق بالمحاكاة الأولية، يُنظر Mikkel Borch-Jacobsen, *The Emotional Tie: Psychoanalysis, Mimesis, and Affect* (Stanford: Stanford University Press, 1993).

12. Homi K. Bhabha, "Postcolonial Authority and Postmodern Guilt," in Lawrence Grossberg et al., eds., *Cultural Studies: A Reader* (New York: Routledge, 1992), pp. 65-66.
13. Ibid., p. 66.
14. Freud, *The Ego and the Id*, p. 253.
15. Freud, "Mourning and Melancholia," p. 254.

١٦. ناقشت جيسيكا بينجامين شيئاً مشابهاً في كتاب *Bonds of Love* (New York: Pantheon, 1988)، وقد أوضحت ذلك كايا سيلفرمان Kaja Silverman في كتاب "heteropathic" identification", *The Threshold of the Visible World* (New York: Routledge, 1996). استناداً إلى آراء تحليلية نفسية مختلفة، طعنت كل منهما في مركزية وظائف الدمج والأنا العليا في تفسير الاستبطان.

17. Jacques Derrida, remarks, Humanities Research Institute, University of California, Irvine, April 5,1995.

الحياة النفسيّة للسلطة

نظريات في الإخضاع

من مسألة السلطة يبدأ هذا الكتاب، ثمّ ينتقل إلى مسألة الذات الخاضعة لسلطة معيّنة، فيحاول كشف التناقض الكامن في الذات التي تكون خاضعة لهذه السلطة من جهة، ومتورطة في عملية إخضاعها من جهة أخرى. تتصدّى «جوديث بَتلر» للفهم الحديث للسلطة الذي يُبطل الذاتية وتأثيراتها النفسية، ويتعامل مع السلطة بوصفها ثابتةً، وخارجيةً على، ومنفصلةً عن، الذات.

تربط بَتلر الذات إلى السلطة من جديد، وتشرح تشكُّل الذات من خلال عملية الإخضاع المتناقضة التي لا تستطيع الذات الإفلات منها فتبقى ممزّقة بين طرفيها، والتي تبقى الشرطَ الأساس لتشكُّل الذات ووجودها. بالاستناد إلى أعمال هيغل ونيتشه، تشرح بَتلر كيفية تشكُّل الأخلاق والوعي الذاتي، وعلاقة هذا التشكُّل بالذنب. ومن خلال الرجوع إلى أعمال فوكو وألتوسير، تستكشف العلاقة الملتبسة بين السلطة وإدراك الهوية، وارتباط الحيّز النفسي الجوّاني بالحيز البرّاني، حيث تزول الحدود بينهما، ويتفاعل صوت السلطة الخارجي مع صوت الذات الداخلي. ثم تتوسّع بَتلر في الأبعاد النفسية للسلطة، ومن خلال التعليق على نصوص فرويد، تبينَ دور الفقد والميلانخوليا في تأسيس الذوات.





للدراسات والنشر والتوزيع